CELALEDDİN ÇELİK

KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞİM



insan yayınları

insan yayınları: 189
inceleme-araştırma: 89

ISBN 975-574-140-2

insan yayınları
klodfarer cad. kültür apt. 27/5
divanyolu-istanbul
tel: 516 08 28 - 518 08 78

tashih
meral kuzu

dizgi - içdüzen
siyahgül, 527 77 22

baskı-cilt
paşahan matbaası

kapak baskı
matsan

kapak düzeni
murat çiftkaya

istanbul
Mart, 1996

Kur'ân'da Toplumsal Değişim

CELALEDDİN ÇELİK



insan yayınları

CELALEDDİN ÇELİK, 1964'de Konya'da doğdu. 1987 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdikten sonra bir müddet Mersin'de öğretmenlik yaptı. 1992 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Din Sosyolojisi'nden başlamış olduğu yüksek lisansı 1995 yılında Kur'an'da Toplumsal Değişme adlı teziyle tamamladı. Halen Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi olan yazar, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak Din Sosyolojisi'nden doktora çalışmalarını yürütmektedir.

İçindekiler

KISALTMALAR

A.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
ATAÜİFD	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜDTCFY	: Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları
AÜEBFY	: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	: Baskı
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
EÜEFY	: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları
EİY	: Erciyes Üniversitesi Yayınları
GÜiBFY	: Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları
HVY	: Hürriyet Vakfı Yayınları
İSAVY	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Yayınları
İSBD	: İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi
İÜEFY	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
Krş.	: Karşılaştırınız
KTBY	: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları
MEBY	: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları
MÖ	: Milattan Önce
MS	: Milattan Sonra
MÜİFVY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
S.	: Sayı

s.	: Sayfa
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBED	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
TDAVY	: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarih Yok
vb.	: ve benzeri

ÖNSÖZ

KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞME ADLI BU ÇALIŞMADA sosyolojinin önemli kavramlarından biri olan "Toplumsal Değişme"nin Kur'ân'da nasıl yer aldığını, hangi esaslara dayandığını ve hangi kavramlarla ifade edildiğini tesbit etmeye çalışacağız.

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde toplumsal değişmenin kavramsal çerçevesini, faktörlerini, şartlarını ve bu konudaki farklı teorilerle birlikte din ve toplumsal değişme ilişkilerine dair kısa bir değerlendirmede bulunduk. İkinci bölümde ise, Kur'ân'da toplumsal değişmeyle ilgili çerçeveye dahil edebileceğimiz kavramları tek tek ele aldık. Ancak kavramların anlam çerçevesini belirlemeye çalışırken, lügat dışında "kültürel eleman"lara yer vermemeye çalıştık. Bundan amacımız, Kur'ân içinde kavramların yüklendiği anlamı, yine Kur'ân ile belirlemeye çalışmaktır. Ayrıca Kur'ân'da tarihsel ve toplumsal değişmede Sünnetullah'ın işleyişi ile çeşitli yönlerde meydana gelen değişmeleri Kur'ân'ın sunduğu tarihsel örnekler ışığında ele aldık. Bu bölümde son ola-

rak değişmenin İslâm toplumundaki tezahürleri ile birlikte, değişim karşısında İslâm'ın dinamiklerini de eklemeyi uygun bulduk.

Çalışmamın bütün aşamalarında ilgi ve yardımlarını esirgemeyen hocam sayın Doç. Dr. Mehmet BAYYİĞİT'e teşekkür ediyorum. Tezin son halinin şekillenmesinde değerli eleştiri ve önerileriyle yol gösteren Prof. Dr. Hüsameddin ERDEM ve Prof. Dr. Mehmet AYDIN'a teşekkürü borç biliyorum. Ayrıca yardımlarından dolayı Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr. Necdet SUBAŞI, Arş. Gör. Hüseyin YILMAZ ve Arş. Gör. Hasan Hüseyin BİRCAN'ı da burada anmak istiyorum.

Celaleddin ÇELİK
1995 KONYA

GİRİŞ

A- KONU SEÇİMİ VE AMACI

ARAŞTIRMAMIZIN TEMEL KAVRAMI olan değişme; genel anlamda belirli bir tarihsel dönem içerisinde, tabiatta, toplumda ve insanda gözlenen başkalaşmalar ve farklılaşmaları ifade etmek için kullanılmaktadır. Toplumsal alanda ise değişme, belirli bir toplumsal gerçekliği, değer yargılarından arınmış olarak ve özel durumların tümünü kapsayacak biçimde ifade eden, genelleşmiş objektif bir kavram[1] olarak ele alınmaktadır.

Sosyolojik bir kavram olarak toplumsal değişme, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi[2] şeklinde tanımlanır. Bu yönüyle değişme olgusu sosyal bilimlerde, bütün insan toplulamlarının en temel özel-

[1]Barlas Tolan, *Sosyoloji*, Ankara 1993, s.276.

[2]Tom B. Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, 2. b., İstanbul 1994, s.312.

[3]Bkz. Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir*, Çev. Nilgün Çelebi, Konya 1990, s.166.

Toplumsal değişme ile bir sosyal olay olarak görülen din[4] arasındaki ilişkiler, din ve toplum arasındaki ilişkilerin karşılıklılığı ile belirlenmektedir. Burada din sosyolojisi açısından önemli olan, dinin durumu kadar onun toplumsal değişme olayı içerisinde ne gibi bir rol aldığı konusudur[5]. Bu nedenle din sosyolojisi, dinin toplumdaki yeri ile diğer toplumsal kurum ve oluşumlar üzerinde meydana getirdiği değişmeleri araştırmaktadır.

Toplumsal değişme olgusunun özellikle çağdaş toplumlarda kurumsal, normal ve gündelik bir gerçeklik haline gelmesi[6] nedeniyle hem aktüel hem de tarihsel bir meşruiyete sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Esasen değişme konusundaki tartışmaları Herakleitos'a (M.Ö.540-480) kadar götürmek mümkündür. O'nun, "bir ırmakta iki defa yıkanılmaz" şeklindeki sözü, değişmenin mutlak bir olgu olarak değerlendirilmesi için referans gösterilir[7]. Değişme kavramı zamanla, gelişme, ilerleme ya da yozlaşma, bozulma gibi farklı anlamları yüklenerek bir değer yargısına dönüşmüştür. Bu nedenle çalışmamız boyunca değişme kavramının tarihî süreç içerisinde ve farklı toplumsal konumlarda yüklendiği, değer yargısı ifade eden anlamlarını sürekli gözönünde tutmaya çalıştık.

Çalışmamız, Kur'ân'da zikredilen toplumların yaşamış oldukları değişim olaylarını, din sosyolojisinin metotlarına uygun bir şekilde araştırmayı amaçlamaktadır. Kur'ân açısından toplumsal değişmenin ancak, aktarılan tarihî örnekler muvacehesinde ve Vahy'in aşkın niteliği gözardı edilmeksizin ele alınabileceği ortadadır.

Dinin toplumsal düzenleyiciliği, emir ve yasaklarıyla toplumda önemli değişmelere sebep oluşu, onun toplumsal yapıya yönelik fonksiyonundan kaynaklanır. Ayrıca dinin diğer önemli bir fonksiyonu da, onun ferde yönelik olmasıdır. Fert ise, toplumsal yapıdan

[4]Bkz. Şerif Mardin, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul, 1991, s.238.

[5]Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1993, s.281.

[6]Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, İstanbul 1990, s.428.

[7]Selahaddin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 2.b., İstanbul 1993, s.17.

ayrı düşünülmemektedir. Bu yüzden Kur'ân'da geçmiş toplumlara gönderilen peygamberlere ve toplumların değişim süreçlerine sık sık yer verilmektedir. Aslında Kur'an'ın bu toplumlara ilişkin açıklamaları tarihi bir olayı haber vermekten çok, toplumların süreklilik ve değişim konusunda tâbî oldukları sosyal ve fıtrî olguları hatırlatmaktan ibarettir.

Kur'ân, bu anlamda değişme olgusunun işleyişini anlamaya yönelik çalışmalar için zengin bir malzeme sunmaktadır. Araştırmamızın amacı, Kur'ân'ın bütünlüğü içerisinde verilen tarihî örneklerden yola çıkarak toplumsal değişme süreçlerini, değişmenin yönünü ve işleyişini tespit etmeyi hedeflemektedir.

B- ARAŞTIRMANIN SINIRLARI VE PROBLEMLERİ

Sosyologlar, sosyolojinin bir disiplin haline geldiği ilk dönemlerden itibaren, toplumları, tarih ve sosyal bir süreç şeklinde ele almayı ve zaman içerisinde ortaya çıkan toplumsal değişmeleri incelemeyi, yönelişlerinin ana öğesi kılmışlardır[8]. Bu yaklaşımlarda sosyolojinin, kaynaklandığı ve geliştiği yerel ve tarihsel şartların etkisini görmek mümkündür. Özellikle Sanayi Devrimi'yle birlikte hızlı bir değişim sürecine giren batı toplumlarında sosyoloji, XIX. yüzyılda toplum sorun ve açmazlarına çözüm aramak, büyük sarsıntı ve kriz yaratan olayları yönlendirebilmek amacıyla ortaya çıkmış bir bilimdi[9]. Doğal olarak toplumsal değişme olgusuna ilişkin teorik ve pratik yaklaşımlar, batılı tarihsel sürecin izlerini belirgin bir şekilde üzerinde taşımakta ve bu tür çalışmaların önünde önemli bir problem olarak sınırlandırıcı ve yönlendirici etkiler yapmaktadır.

Dolayısıyla çalışmamızda değişme ile ilgili kavramsal yaklaşımları değerlendirirken, bu konudaki eleştirel bakış açılarını da aktarmayı gerekli bulduk. Öte yandan toplumsal değişme teorilerini, de-

[8]Ü. Günay, a.g.e., s.272.

[9]Korkut Tuna, "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi ile İlişkisi ve Sonuçları", 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, İstanbul 1991, s.29.

ğişmenin alan ve faktörlerini çalışmamızın sınırları içerisine katmayı, özellikle din ve toplumsal değişme ilişkileri bağlamında teorik temellendirme açısından yararlı gördüğümüzü belirtmeliyiz.

Kur'ân'da toplumların değişme süreçleri ve dinamikleri yine Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde ele alınacağı için, konuyla ilgili diğer Kur'an sözcüklerinin de aynı bütünlük içerisinde ele alınmasını gerekli gördük. Dolayısıyla örneğin, Kur'ân'da değişme ile ilgili vurgular ve tarihsel örnekler, değişmenin bir dinamiği olarak Sünnetullah, bu kavramsallaştırma çerçevesi içinde değerlendirilecektir.

Kur'ân, vahiy olarak indirildiği toplumda kendisine toplumsal karşılık veren muhataplara sahipti ve tebliğ unsurlarını peygamber aracılığıyla belirli bir zaman sürecine yayılmış toplumsal pratikler üzerine aktarıyordu. Kur'ân'da toplumların değişim süreçleri sadece geçmiş toplumların yaşadıkları kıssaların açıklanmasıyla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda Sünnetullah bağlamında evrensel ve sürekli bir mahiyet de arzetmektedir. Bu özellik nedeniyle, Kur'ân'da değişmenin toplumsal yapıdaki tezahürleri araştırma alanımızın içine girmektedir. İslâm tarihinin farklı zamanlarında meydana gelmiş sosyal değişme olaylarını ise, daha geniş araştırmalara konu olması nedeniyle konumuzun dışında tuttuk. Araştırma evrenimizi Kur'ân'la sınırlı tutmakla birlikte, İslâm toplumunun değişme karşısındaki içtihat, kıyas v.b. gibi hukukî temel dinamiklerini de konu bütünlüğü içerisinde ele almayı çalışmamızın hedefleri açısından gerekli gördük.

C- METOT

'İzlenmesi gereken yol' anlamında kullanılan metot ile sosyal olayların sebep-sonuç ilişkileri yoklanmakta ve bu ilişkilerin ortaya koyduğu genel kurallar sayesinde de değişmez nitelikli prensiplerin elde edilmesi[10] amaçlanmaktadır. Fakat sosyal realitelerin tabiattaki

[10]Bu konuda bkz. Amiran K. Bilgiseven, *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 3.b., İstanbul 1989, s.3.

fizikî ve biyolojik olgulara göre daha karmaşık bir nitelik taşıması nedeniyle, bu alanda genel ve değişmez kanunlara ulaşmanın güçlüklerinden bahsedilebilir[11]. Bu güçlük, aslında, toplumsal olgular arasındaki ilişkilerin, tabii dünyada meydana gelen olgular arasındaki mekanik-nedensellik ilişkileri gibi olmayıp, değerlere dayanan amaçsal nitelikte oluşundan[12] kaynaklanmaktadır.

Sosyolojide bütün toplumları kapsayıcı genel kanunlar ve yöntemlerin varlığı iddiası, XIX. yüzyıl pozitivizminin tabiattaki determinist akışı sosyal bilimlere aktarmasından kaynaklanan bir durum olmaktadır[13]. Bu sonucu, cansızları düzenleyen tabiat kanunlarının insanlar ve toplumları da düzenlediğini savunan natüralist bakış açısının sosyoloji üzerindeki etkinliğine bağlamak mümkündür. Bu doğrultuda şekillenen toplumsal modeller, eksik bir yönlenmeyle tabiî ve sosyal bilimler arasında fark olmadığını vurgulayan anlayışlardan[14] destek ummaktadır.

Burada, ayrıca kullanılacak yöntemin değer yargılarından arınması konusunu da metotla ilgili problemler arasına yerleştirebiliriz. Objektiflik zırhına sığınsa bile, değer yargılarından arındırılmamış bir bakış açısıyla yapılan çalışmaların, toplumsal gerçekliği kavramaktan uzak kalacağı açıktır. Bu yüzden araştırmalarda kullanılacak modelin seçimi bile, elde edilen bulguların yorumlanmasını etkileyebilmektedir. Biz de bu ayrıntıya dikkat etmeye çalışarak, araştırmamızı objektif temellere oturtmaya gayret ettik.

Kur'ân'la ilgili yapılan çalışmalarda metot konusunda karşılaşılabilecek bu güçlüklerin daha da artacağı ortadadır. Çalışmamızda bu tür güçlükleri gözönünde tutarak araştırma konumuz olan Kur'ân'da Toplumsal Değişim'i, metin taraması metoduyla,

[11]Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 5.b., İstanbul 1993, s.76.

[12]T. B. Bottomore, a.g.e., s.40.

[13]Şerif Mardin, "*Atatürk ve Pozitif Düşünce*", Türkiye'de Toplum ve Siyaset, İstanbul 1991, s.164.

[14]Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1991, s.164.

veri olarak aldığımız Kur'an âyetlerini sistemli bir şekilde inceledik. Bu konudaki temel referansımız, şüphesiz öncelikle Kur'ân olacaktır. Ayrıca toplumların değişme süreçleri ve dinamikleri işlenirken, farklı toplumsal ve tarihsel süreçlerin ürünü olan teorik genellemeler de çalışmamızın seyri açısından belirleyici bir kriter olarak ihmal edilmeyecektir.

I



Toplumsal değişmeye kavramsal bir yaklaşım

A- TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN FAKTÖRLERİ VE ALANI

1- Toplumsal Değişmenin Faktörleri

DEĞİŞME, BİR HALDEN BAŞKA BİR HALE geçiş ya da önceki durum veya davranıştan uzaklaşma biçimi olarak tanımlanır. Toplumsal değişme ise, bir toplumun sosyal sistemi içerisindeki kurumların, sosyal rol kalıplarının ve insanlar arasındaki ilişkiler ağının değişmesi anlamına gelmektedir[1].

Toplumsal değişmenin sosyal yapıda meydana gelen ve izlenebilen bir durum olması nedeniyle, sosyal yapının kavramsal çerçevesinin net olarak belirlenmesi, değişme faktörlerinin somut olarak anlaşılmasını sağlayacaktır.

Değişmenin kendisinde gerçekleştiği sosyal yapı, öncelikle bu yapıyı meydana getiren sosyal kurumların, insan ilişkilerinin ve bunların karşılıklı ilişkilerinden doğan sosyal değerlerin birbirini

[1] B. Tolan, *Sosyoloji*, Ankara 1993, s.276.

direkt olarak etkiledikleri bir bütündür[2]. Sosyal yapı, bir toplumsal sistem içindeki ilişkilerin, toplumsal olgular ya da kurumlar ile düzenlendiği zaman ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle sosyal yapı, sadece kalıtımla ya da doğal çevreye dayalı olarak açıklanması mümkün olmayan ortak insan davranışlarının tümünü yansıtmaktadır. Sosyal yapı kavramı öncelikle Durkheim'in (1858-1917) kullandığı bir kavramsal kalıp olup, antropoloji tarafından da kulanılmış ancak kalıcı anlamını daha çok sosyolojide bulabilmiştir. Bu nedenle "sosyal yapı" kavramı, Durkheim'in belirleyici tanımlamalarından bütünüyle kopabilmiş değil ve Durkheim'in etkisini koruyucu bir niteliktedir.

Özellikle sosyal yapının ortaya çıkışında önemli bir rolü olan sosyal olgu, genelde Durkheimci bir anlayışla "bireyin üzerine belli davranışların yapılması için oluşan dış baskı" biçiminde tanımlanır. Öte yandan Marx da (1818-1883) sosyal yapıyı altyapı-üstyapı şeklinde ikiye ayırır. Üretim ve mülkiyet alanındaki ilişkilere altyapı denilirken; din, ahlâk ve siyaset gibi üretim ve mülkiyet dışında kalan ve toplumsal bilincin varlığını gösteren öteki toplumsal ilişkilere de üstyapı denir. Altyapı, sınıfları; üstyapı, toplumsal bilinci belirler[3]. Burada gerek Marx, gerekse de Durkheim'de görülen tanımlamalar, sosyal gerçekliği, tek nedenli bir yaklaşımla ele almaktadırlar. Günümüz sosyolojisinde ise tek nedenli yaklaşımlar, sosyal sebepliliğin karmaşıklığı nedeniyle yeterli görülmemektedir[4].

Sosyal yapıda görülen değişmelerin, tek yönlü ve indirgemeciliğe bağlı görünen tarifleri, neticede değişme olgusunu bir değer yargısı haline dönüştürmektedir. Değişme kavramının bazı durumlarda gelişme ve ilerleme gibi değer yönlü anlamları içermesi, Batılı tarihsel sürecin kavram üzerindeki belirleyici konumuyla izah edi-

[2]Mübeccel Kıray, "Toplumsal Yapı Analizleri İçin Bir Çerçeve", *Toplumbilim Yazıları*,Ankara1982,s.15.

[3]E. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul 1991, s.33-35.

[4]J. Fichter, *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Konya 1990, s.12.

lebilir. Değişmenin gelişme ve ilerleme gibi belirlenmiş bir aşamaya doğru olduğunu savunan evrimci yaklaşımlar, daha çok XIX. yüzyıl tarih felsefesinin, sosyoloji üzerindeki etkilerini güçlü biçimde pekiştiren biyolojik evrim teorilerinden etkilenmiştir[5]. Oysa ki değişme hiç bir doğrultuyu açıkça ifade etmeyen bir kavramdır. İleriye doğru olabileceği gibi geriye doğru da olabilir. Olumlu olarak değerlendirilebileceği gibi, olumsuz olarak da değerlendirilebilir.

Değişme, hangi tür bir etkene bağlı olursa olsun, (örneğin doğal ya da bunun dışında) dinî yaşayış üzerindeki etkilerinin önemliliği asla gözardı edilemeyecektir. Bir değişme faktörü olarak din, içinde bulunduğu konuma göre kimi zaman değişim talebinde bulunan, kimi zaman da değişmeye karşı direnç kaynağı oluşturabilen dinamikler içerebilir[6]. Aslında dinler, teşekküllerinde sosyal düzene karşı bir eleştiri unsuru getirmekle birlikte, kendi amaçladıkları ve oluşturdukları sosyal yapının olduğu gibi kalarak korunmasını isterler. Bütünlüklerinin bozulması, yerleştirdikleri değer hükümlerinin kaybolması, istikrar unsurlarının zayıflatılması gibi konularda dinler, söz hakkının ellerinden alınmasını sağlayacağından dolayı önemli refleks tutumlar sergilerler[7].

Dinlerin, kurumsallaşmasından sonra oluşturduğu yapıyla statikleşip, değişmeye karşı şiddetli bir muarız haline geldiğini belirten klasik yaklaşımların dışında, aslında ferdî alandan başlayıp, toplumsal alana uzanan çok köklü değişmeleri gerçekleştirdiği de görülmektedir. Ferdî inançların kuşatıcılığı, parçaları birleştirici olmaya götürdüğü gibi; eksik ve yanlıştan mütemadiyen kurtulmak da istemektedir Böylece inanç, toplumsal alana da yansıyan bir değişme faktörü olmaktadır. İnsanın bu bilinçle mükemmele doğru

[5]T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul 1984, s.299.

[6]Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, (Basılmamış doçentlik tezi), Erzurum, 1978, s.158.

[7]Bu konuda bkz. S. Dönmezer, *Sosyoloji*, İstanbul 1990, s.186; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul 1988, s.51; Mehmet Erdoğan, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İstanbul 1991, s.30.

yönelişi, aslında dinamik bir tutum[8] olduğundan, bu özelliğiyle din, insanın kendisine zarar vermeyen değişmelerin muharriki de olabilmektedir.

Değişmenin meydana geldiği alan ve durumlar, değişmenin şartlarını oluştururken, değişmeyi üretebilen nedenler de değişmenin faktörlerini teşkil etmektedir. Buna göre zamanın geçişi, değişmenin nedeni değil, şartı olmakta ve değişme bir mekânda olacağına göre, fizikî çevre de değişmenin şartlarından birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte fizik çevrenin değişmenin faktörü olduğu durumlar da vardır[9].

İnsanların içinde yaşadıkları fizikî ve sosyal çevre, iktisadî faaliyetleri, onların karakter ve mizaçlarını belirli oranlarda etkilerken; kişilerin psikolojik özellikleri de sosyal ve kültürel yapıya etki etmektedir[10]. İbn Haldun (1332-1406), coğrafî çevrenin, özellikle iklimin insan ve kültür üzerinde önemli etkileri olduğunu savunan görüşleriyle bu faktöre büyük önem vermiştir. İbn Haldun'a göre; "sünnetullah"a göre yaratılan insanı, tüm hayatı boyunca kendisini içinde bulduğu ve kısmen de seçtiği ve değiştirdiği çevresel şartlar (ailesi, toplumu, fizik çevresi, v.d.) tekrar yaratmaktadır. Coğrafî şartlar ise insanların huy ve tabiatlarını belirlerken, genel anlamda iklimlerin toplumsal yapıyı etkilediğini de[11] eklemektedir.

Bununla birlikte toplumlar karmaşıklaştıkça, coğrafya etkisini gittikçe kaybederek, yerini başka faktörlere bırakmakta, bu yüzden coğrafya faktörleriyle toplumsal olaylar arasındaki ilişkiler, her çağ ve her toplumda değilde, bazı çağlara ve bazı toplumlara uygun düşmektedir[12].

Toplumsal olayları nüfus faktörü ile açıklayan demografyacı

[8]M. Erdoğan, a.g.m., s.31.
[9]J. Fichter, a.g.e., s.173.
[10]İbrahim Erol Kozak, *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul 1984, s.220.
[11]Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, C.I, s.198-206.
[12]Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul 1982, s.48-50.

yaklaşım ise, Durkheim'e kadar götürmek mümkündür. Durkheim, toplumsal farklılaşmayı ve dolayısıyla değişmeyi, işbölümünün gelişmesine bağlamaktadır. İşbölümünün gelişmesi ise, nüfus artışı ile doğru orantılıdır. Nüfusu az ve işbölümü olmayan toplumda mekanik dayanışma egemen olmaktadır. Böyle toplumlarda toplumsal yapı homojen bir yapı olup, bireyciliğin görülmediği bir gelenekselliğe sahiptir. İşbölümü, nüfusun artmasıyla ortaya çıkmaktadır. İşbölümünün ortaya çıkması ise, toplumları mekanik dayanışmadan, organik dayanışmaya götürecektir. Durkheim'e göre organik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda bireysellik gelişerek, ihtisaslaşma artar, din evrenselleşir, yerel bağlar zayıflar ve evrensel değerler gelişir.

Genellikle nüfus çoğalması olgusunun, toplumda işbölümünün meydana gelmesini, kast ve sınıf biçiminde beliren toplumsal farklılaşmayı, üretim tekniğinin ve ekonomik rejimin gelişmesi gibi sonuçları doğurduğu kabul edilir[13]. Fakat Durkheim'de olduğu gibi bütün toplumsal değişmenin, nüfus artışına bağlanması, değişme sürecini sadece nüfus öğesinin bir sonucu olarak görülmesi ve başka öğelerin ihmal edilmesi, değişmenin bütün boyutlarını açıklamaktan uzak, zayıf bir yaklaşım olmaktadır. Bu nedenle nüfus faktörü tek başına toplumsal değişmenin belirleyicisi değildir, fakat bazı değişimlere sebep olan faktörlere zemin hazırlayabilir.

Toplumsal değişmeye yol açan faktörlerden bir diğeri de, teknolojideki gelişmeler olarak gösterilir. Teknoloji, ilmî bilginin pratiğe yansıması olup, kaynağında modern bilimle birlikte gelen bir değerler sistemi vardır. Örneğin, "Çağdaş Batı teknolojisinin temel değerleri" denirken, esas itibariyle çağdaş düşüncenin; özel bir rasyonalite anlayışı, tabiatla uyum yerine ona tahakküm etme ve kullanma eğilimi gibi özellikleri kastedilmektedir[14]. Bu temel değerler üzerine şekillenen teknoloji, belirli bir kültürü gözönüne almadan,

[13]E. Kongar,a.g.e. s.104-105.
[14]Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul 1992, s.37.

teknolojiyi değerlerinden bağımsız bir olgu gibi kabul etmek ve transfer edilecek teknolojinin kültür temellerinin dışarıda kalacağını sanmak yanlış olacaktır[15].

Teknolojinin, onu üreten kültür unsurlarının özelliğine bağlı olarak ortaya çıktığı, bugün artık reddedilmesi zor bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Modern teknolojinin vazgeçilmez gibi görünen değerleri, gerçekte teknolojiyi de içine alan daha geniş bir sosyal çerçevenin yaratmış olduğu değerlerdir. Bununla birlikte bir toplum, bir başka ülkenin sadece teknolojisini veya sadece kültürünü benimsemek istese bile, bunu istediği şekilde gerçekleştiremez[16]. Bazı teknolojik değişmeler, kültürde bir takım değişimlere sebep olurken, inanç ve tutumlardaki bazı değişmelerde teknolojik değişmeleri hazırlarmaktadır.

Gerçekten de teknolojik gelişmeler doğal olarak toplumsal değişmeye yol açan önemli bir faktör olmakla birlikte, bu değişim, teknolojinin gelişiyle meydana çıkan bir değerler topluluğuyla gerçekleşmektedir.

Toplumsal değişmeye sebep olan faktörler konusunda temel tartışma konularından biri de, değişmede ekonomik (maddî) faktörlerin belirleyiciliği üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Bu konuda Marx, insanların toplumsal üretim işinde, zorunlu ve iradelerinden bağımsız olan bir takım ilişkilere giriştiklerini belirtir. Bu durum üretim ilişkilerini; üretim ilişkilerinin toplamı da toplumun ekonomik yapısını meydana getirir. İşte toplumsal bilincin belirli biçimlerini karşılayan kanun ve politik üstyapılar, hep bu gerçek temel üzerine kurulmuştur Maddî hayattaki üretim biçiminin, politik ve manevî bütün toplumsal oluşumların genel karakterini belirlediği düşüncesi böylece temellendirilmektedir.

Ekonomik şartların toplumsal yapıda önemli değişikliklere sebep olmakla birlikte, değişimi belirleyici tek faktör olmadığını söy-

[15]Mustafa Erkal, *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*, Ankara 1984, s.84-85.
[16]Bkz. E. Güngör, a.g.e., s.18-22.

lemek mümkündür. Toplumsal yapıdaki bütün değişiklikler, ekonomik şartlardaki değişikliklerin bir sonucu olarak değerlendirildiği zaman, ekonomi faktörünün kendi dinamizminin nasıl izah edileceği zaman zaman eleştirilegelen bir husus olmuştur Ekonomi faktörünün hiç bir etkiye bağlı olmadan kendi kendine hareket ettiği varşayımı ise, bu faktörün gücünü abartmaya götürecek hataların başlangıcı olabilir[17]. Bu yüzden toplumsal hayatın ya da tarihin açıklanmasında tek belirleyici etkenin ekonomi olarak gösterilmesi, olgulara ters düştüğü kadar, mantığa da uygun düşmeyen bir durum olmaktadır.

Doğal olarak toplum ve kültürdeki değişmeleri bir faktöre dayalı olarak ele alan açıklamalar, sosyal bilimciler tarafından artık pek kabul görmemektedir.

2- Toplumsal Değişmenin Alanı

Toplumsal değişmenin gerçekleşme imkânı bulduğu alan ve buna izin veren uygun durumlar, değişmenin şartlarını meydana getirir. Bu şartlar aynı zamanda değişime sebep olan araçlar konumunda da değerlendirilir.

Sosyal ve kültürel yapının karmaşıklık derecesi, değişmenin şartlarından birini oluşturur. Statü ve sınıfların farklılaştığı ve çoğaldığı toplumlar, değişmenin gerçekleşmekte olduğu toplumlardır[18].

Sınıf ve sınıflar kavramının sosyal bilimler terminolojisine girişinin, sosyal farklılaşma gerçeği ile birlikte başladığı bilinmektedir[19]. Sınıf kavramı ile ilgili yapılan tanımlamalarda, bir sınıfın gerçekliğinin zorunlu şartı olarak uğraş birliği, düşünme ve yaşama biçimi öne çıkarılmaktadır[20]. Sınıfın belirlenmesinde iktisadî faktö-

[17]Krş. N. Ş.Kösemihal, a.g.e., s.222-226.
[18]J. Fichter, a.g.e., s.174.
[19]M. Erkal, *Sosyoloji*, İstanbul 1993, s.175.
[20]Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul 1989, s.138.

rün belirleyici olduğunu savunan Marx'a göre, insanların eylemlerini yönlendiren bu faktörden doğan sınıflara ayrılma, bütün toplumsal kaynakların (para, güç, saygınlık, eğitim...) dağılımını en azından kabaca belirlemektedir. Max Weber'e (1864-1920) göre ise, iktisadî faktör tek belirleyici bir konumda olmayıp, geniş "değerler" kategorisi içindeki faktörlerden biri olarak görülmektedir[21].

Sınıf mücadelesi yaklaşımına göre toplumsal değişmenin asıl faktörü, "üretimin maddî güçleri"dir. Ekonomik yapı devamlı olarak değiştiğinden, bu yapının belirlediği üst hukukî ve siyasal yapı da devamlı olarak değişecektir. Değişimi toplumsal hayatta iki öğe belirlemektedir: Teknolojinin gelişmesi ve toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiler[22]. Nihayet özetle bu kuram, üretici güçlerin gelişmesinin her aşamasında, istikrarı ve devamlılığı hakim sınıfça sağlanan belirli bir üretim tarzının ve belli bir sınıfsal ilişkiler sisteminin bulunduğunu ifade etmektedir.

Marx'ın da içinde yer aldığı XVIII. yüzyıl başlarındaki sosyologların genel eğilimi, toplumsal olayları ekonomik olgularla açıklamak yönünde olmuştur. Aslında Marx burada batı toplumlarının gelişim süreci içinde sınıf çatışmalarını doğuran kapitalist rejimin yorumunu yapmıştır[23]. Sınıf mücadelesinin kendisinde açıklanabildiği sınıfsal yapılanma, batılı toplumların tarihinin ancak geçici bir evresinde; "Birinci Sanayi ve Teknik Devrimi"ni[24] kapsayan evrede varolmuştur. Şüphesiz daha sonra da devam eden sınıfların varlığı, toplumsal gerçekliğin sadece çok küçük bir bölümünü ifade edecek şekilde zayıflamıştır[25].

Marx'ın toplumsal değişimle ilgili mekanizması olan sınıf çatışması, Avrupa örneğinde ve batı tarihî geleneği içerisinde ortaya

[21]Philippe Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İstanbul 1991, s.40.
[22]T. B. Bottomore, a.g.e., s.310.
[23]R. Aron, a.g.e., s.11.
[24]"Birinci Sanayi Devrimi," 1760-1830 döneminde büyük ölçüde İngiltere'yle sınırlı kalan sanayi devrimidir. Ayrıntı için bkz. R. Aron, a.g.e., s.66-67.
[25]P. Beneton, a.g.e., s.109.

çıkmış bir durum olmaktadır. Marx'a göre, Doğu-Asya toplumlarında özel mülkiyetin (mülkiyet yok, yalnızca kullanma hakkı var) olmayışından dolayı, teknik olarak gerçek sınıflar ve sınıf çelişkisi bulunmamaktadır. Bundan dolayı O'na göre Asya toplumları dahilî toplumsal değişme mekanizmalarına sahip değildir ve değişim, batı sömürgeciliğinin haricî değişimine bağlıdır[26]. Burada "Asya Üretim Biçimi," kölelerin, serflerin ya da ücretlilerin üretim araçlarına sahip bir sınıfa bağlı oluşu ile değil, bütün işçilerin devlete bağımlılığı ile tanımlanmaktadır. Böylece Marxist teorinin, doğu toplumlarını da kapsayacak bir şekle girmesi amaçlanmış olmaktadır.

Müslüman toplumlarda ise, esasen İslâmiyet'in maddî güç, mal ve hizmetlerin bir sınıfın elinde toplanmasını engelleyici normları[27] sayesinde oluşan bir durumdan söz edilebilir. Bu durumda toplumsal değişmede ekonomi faktörünün küçümsenmemesi gereken bir role sahip olduğunu düşündürmektedir. İslâm'ın daha ilk dönemlerinde ganimet, fey, zekât ve faiz yasağına ilişkin getirdiği ve hayata geçirdiği hükümlerle, toplumun iktisadî kaynaklarını kontrol yetkisi herhangi bir sınıfa değil topluma devretmesi; toplumda bu anlamda sınıflaşmanın meydana gelişini engelleyici bir özellik arzetmektedir[28]. Bununla birlikte bu durum herhangi bir ideolojinin "sınıflı ya da sınıfsız toplum" gibi belirli süreçlere tâbî kılarak benimsediği modellerin tam karşılığının İslâm'da da bulunduğu anlamına gelmez.

Max Weber, toplumsal farklılaşma ve değişmenin öğeleri arasına toplumsal sınıf ve iktidarla birlikte, toplumsal statüyü de koyar. Statüler ise, "toplumsal hiyerarşide somutlaşan, hak ve sorumluluk bakımından farklılık gösteren durum veya konumlar"[29] şeklinde tarif edilmektedir. Her toplumda fizik yönden kuvvet kullanma ik-

[26]Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s.111-112.

[27]Bkz. Kur'ân-ı Kerim, Haşr 59/7.

[28]Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s.86-87.

[29]Bkz. J. Fichter, a.g.e., s.30.

tidarına sahip otorite, bu değişimi sağlayan üst statü gruplarının bir kısmını oluşturur. Siyasal otorite veya iktidar seçkinleri, sahip oldukları devlet mekanizması ile değişim yönünde planlamalar yaparlar. Üst statü grupları, ellerinde tuttukları güç nedeniyle bir yönetici kategorileri oluştururlar. Bu kategoriler; siyasal seçkinler, manevî güce sahip olanlar (din adamları ve aydınlar), kollektif çalışmayı işletenler (üretim araçları sahipleri ya da işleticileri), idarî güce sahip olan üst düzey görevliler, kitle öncüleri[30] şeklinde sıralanmaktadır.

Üst statü grupları, toplumsal değişmede ortak bir amacın oluşumu için, toplumsal planlamayı kullanırlar. Az gelişmiş ya da geri kalmış toplumlarda, yönetici seçkinlerin değişim planlamaları ise, daha çok modernleşme yönünde ve yukarıdan aşayığa doğru belirlenme eğilimine sahip görünmektedir[31].

Toplumsal değişmenin gerçekleşme alanını oluşturan şartlarından bir diğeri de, fonksiyonalizmin, "sosyal yapıda meydana gelen değişmelere uyum sağlama gerekliliği" olarak tanımladığı durumdur. Fonksiyonalizm ise, toplumun, bütün öğelerinin (kurumlar, roller, normlar, v.b.) bir amaca yöneldiği ve toplumun uzun dönemde varlığını koruyabilmesi için tümünün vazgeçilmez olduğunu savunan bir yaklaşım olmaktadır[32]. Buna göre, bütün kültürel ya da toplumsal olguların olumlu bir fonksiyon taşıdığını ve tümünün vazgeçilmez olduğunu öne sürmektedir.

Dengeci özelliği ile öne çıkan fonksiyonalizm, toplumu aslında son derece farklılaşmış ve bu nedenle son derece karmaşık olan, istikrarlı, düzgün işleyen bir organizma olarak görmektedir[33]. Top-

[30]P. Beneton, a.g.e., s.90; Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, çev. Ünsal Oskay, Ankara 1974, s.7-14.

[31]Bkz. Nazih Ayubî, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul 1993, s.243.

[32]E. Kongar, a.g.e., s.153.

[33]Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, çev. Türker Alkan, Ankara 1984, s.102-103.

lum, işleyen bir bütün olmakla birlikte, değişme, fonksiyonel olarak yapıyı oluşturan unsurlardaki farklılaşma ve yenileşmede görülmektedir[34].

Bütün sosyal yapıların kendi aralarında fonksiyonel bir bağımlılığa sahip oldukları böyle bir modelde, toplum içinde kurallar konusunda giderilmeyen uyumsuzluklar sosyal değişmeye sebep olmaktadır[35].

Netice itibarıyle yeni ihtiyaçların ortaya çıkması ve bilgi artışı[36] ile toplumsal ve kültürel yapının karmaşıklık derecesi sosyal değişmenin gerçekleşme zeminini oluşturan şartlar[37] olarak değerlendirilebilir.

B- TOPLUMSAL DEĞİŞME TEORİLERİ VE MODELLERİ

1- Çevrimsel (Devrî) Model

Çevrimsel yaklaşımlar, çoğu kez insan organizmasına benzettikleri toplumların (ya da genel olarak uygarlıkların) büyüme ve gerileme dönemleri geçirdikleri görüşünde oldukları için, "yükseliş ve çöküş" modelleri olarak da bilinirler. Bu yönüyle de, değişimi birikimsel ve karmaşıklığı gittikçe artan tek biçimli bir yönde gören diğer teorilerden ayrılırlar[38]. Uygarlık ya da kültürleri, canlı organizmalar gibi doğan, büyüyen ve ölen varlıklar şeklinde ele almaları nedeniyle "organizmacı" olarak isimlendirilen[39] bu yaklaşımlar, genellikle tarihsel incelemelere dayanmaktadırlar.

Bu yaklaşım içerisinde değerlendirebileceğimiz İbn Haldun'un görüşleri, tarihî incelemelerinde organizmacı bir bakış açısına sahip görünmektedir. Onun tarih anlayışında değişme; tabiîlikten uzak-

[34]M. Erkal, a.g.e., s.213.

[35]Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel, İstanbul 1992, s.112.

[36]Bu konuda bkz. Cihan Dura, *Bilgi Toplumu*, Ankara 1990, s.89.

[37]Mahmut Tezcan, *Toplumsal ve Kültürel Değişme*, 2.b., Ankara 1991, s.11; J. Fichter, a.g.e., s.174.

[38]R. P. Appelbaum, a.g.e, s.77.

[39]E. Kongar,a.g.e, s.63.

laşan, uygarlaştığı oranda bozulan ve yozlaşan ve daha da önemlisi kendi kendini yineleyen bir süreç olmaktadır. Bu değişimde, maddî ve iktisadî faktörlerin yanısıra, manevî faktörlerin de etkili olduğunu[40] belirtmektedir.

Toplumsal otoritenin ve devletin kaynağını asabiyet kavramında bulan İbn Haldun'a göre dayanışma gücü, devletin ve uygarlığın çöküşünün tohumlarını içinde barındırır[41]. Aslında İbn Haldun, asabiyet kavramı ile sosyal hayatın tezahürlerinin değişmesini kastetmektedir[42]. Sosyal hayatın teşekkülü ve dinamizminin enerji kaynağı olarak gösterilen asabiyet, toplumda birlik ruhu ve bundan doğan kuvvet olarak kendini göstermektedir.

Oswald Spengler (1880-1936), *Der Untergang des Abendlandes (Batının Çöküşü)* isimli eserinde, uygarlıkların çevrimsel bir süreçten geçtiklerini savunarak, batının yaratıcı kültür aşamasından maddî rahatlık aşamasına geçtiğini ve geleceğin yalnızca kaçınılmaz bir çöküş dönemi olacağını belirler.

Spengler, kültürlerin birer organizma olarak dünya hayatının ortaklaşa biyografisini oluşturduğunu söyler. O'na göre her kültürde, bir kültürün gençliğinin, olgunluğunun ve çöküşünün tabiatında yer alan zorunlu aşama ve dönemlerinden her birisinin belirli bir müddeti vardır. Hatta bütün kültürleri niteleyen bir yapısal benzerlik ya da şekilsel bir derinlik bulunmaktadır; dinde büyük gelişmelerin ve biçimlerin ortaya çıkması, kendilerini gerçekleştirmesi ve ölmesi, bütün kültürlerde eşzamanlılık taşır.

İnsan ve kültür hayatı arasında benzerliklerin varlığı, yüzde yüz gösterilebilse bile (ki böyle olmadığı açıktır) bir kültür, insan organizması değildir ve ikisinin hayat akışları arasındaki herhangi bir benzerlik, fiilî süreçler düzeyinde ele alınmayı gerektirecek kesinli-

[40]Bu konuda bkz. Ünver Günay, "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *ATAÜİFD*, S.6, Erzurum 1986, s.100-103.

[41]Bu konuda bkz. İbn Haldun,a.g.e., C.I, s.431-434.

[42]Krş., Satı el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *SÜİFD*, S.4, Konya 1991. s.225-226.

ğe sahip görünmemektedir[43]. Spengler, bu yaklaşımlarında gelişmeyi, yalnızca organizmaya benzeterek açıklamaya çalışmıştır.

Arnold Toynbee (1889-1975) de özgün çalışması *A Study of History(Tarih Bilinci)*'de tarihin sürekliliği ve düzenliliğine ilişkin anlayışını ortaya koyar. Toynbee, bu eserinde, insanlık tarihindeki 26 uygarlığın yükseliş ve düşüşünü izler. O'na göre uygarlıklar seçkin önderlerden oluşan yaratıcı azınlıkların yönetiminde çeşitli engelleri başarıyla aşarak yükselirler. Önderler yaratıcı çözümler üretemeyince, çöküş süreci başlar, sonuçta ulusçuluk, militarizm ve despotizm gibi olumsuzluklar, uygarlıkların ortadan kalkmasına neden olur. Toynbee, Spengler'den farklı olarak uygarlıkların kaçınılmaz olarak yok olacaklarını öne sürmez; ona göre herhangi bir uygarlığın karşılaşacağı çeşitli güçlüklerin üstesinden gelebilmesi mümkündür[44].

Toynbee'ye göre toplumlar fiziksel organizmalar gibi büyürler, güçlenirler ve verimlileşirler. Toplumun bu olgunlaşması, herhangi bir meydan okumaya boyun eğerse, yok olur. Karşı gelerek bir cevap verirse, yeni bir dinamizm kazanarak gelişmeye devam eder. Toynbee, toplumsal değişme yönünden dikkatleri, bir topluma dıştan gelecek olan etkilere ve toplumun içinde yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkilere çekmektedir[45].

Sonuç olarak, devrî yaklaşımların kültür ve insan organizması arasında bir takım benzerlikler kullanarak, bu nokta üzerinde durduklarını ve kullandıkları biyolojik kavramları yeniden biçimlendirmeye çalışarak, (örn. farklılaşma) topluma doğrudan uygulanabilir kılmayı çeşitli yöntemlerle denediklerini söyleyebiliriz. Hodgson'a göre yaşlı adamın tarih anlayışı diye ifade edilen bu düşünce, ("genç kuşaklar giderek bozuluyor" düşüncesinin, her kuşağın zamanla bozulacağı beklentisini kapsayacak şekilde genişletilmesi)

[43]R. P. Appelbaum, a.g.e, s.77-78.

[44]Krş. E. Kongar, a.g.e., s.80; Ayrıca bu konu için bkz. Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, çev. Murat Belge, İstanbul 1978, C.2, s.140-167.

[45]E. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s.79-81.

doğrudan her iyileşmenin peşinden kararlı bir yozlaşmanın geldiği devirler beklentisini çağrıştırmaktadır[46].

2- Sürekli Gelişim ve İlerleme (Evrimci) Modelleri

İnsanlık tarihini, genellikle kendi içinde meydana gelen birikimler sonunda ortaya koyduğu gelişmenin bir sonucu olarak gören yaklaşımlar, evrimci modeller olarak bilinir. Bu modellerde evrim, kendi kendine değişen, geriye dönmeyen, doğrusal, yenilik ve farklılık oluşturan bir yön çizmektedir[47].

Değişme kavramının bu yaklaşımlarda toplumların ilerlemesi ve gelişmesi olarak şekillendiği kabul edilir[48]. Bu kuramdaki değişim yaklaşımlarının, ilerleme gibi yön ve değer ifade eden anlamları ihtiva etmesi, temel karakteristiklerinden birisidir[49]. Temelde ilerleme, Hristiyanlığa ait Millenium'un (İncil'e göre kıyametin kopmasından önceki ve Hz. İsa'nın hakimiyetinin hüküm sürdüğü mutluluk, barış, refah dönemi) sekülerleşmiş versiyonu olarak tanımlanmaktadır. Nitekim Kenneth Back'a göre ilerleme fikri, Hristiyanlığın Tanrı inayeti fikrinin sekülerleştirilmiş bir uyarlamasını temsil etmektedir.

Bugün ilerlemenin ahlâkî bir yargı ifade etmesi, bu kavramın gerileme veya sapmanın karşıtı olarak bir amaca doğru veya en azından bir yön doğrultusunda hareketi belirttiği için olmaktadır. İlerlemenin zihinlerdeki bu tahakkümü, "bâtıl bir inanç" haline dönüşmesine sebep olmuştur[50]. Zira ilerleme kavramı, objektif bir serpilmeyi değil, subjektif değer hükümlerine göre belli bir hedefe

[46]Marshall G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, C.I., çev. Metin Karabaşoğlu, İstanbul 1994, C.I, s.345.

[47]M. Erkal, a.g.e., s.204.

[48]Özer Ozankaya, *Toplumbilim*, İstanbul 1991, s.492; T. B. Bottomore, a.g.e., s.302.

[49]Tom B. Bottomore-Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Aydın Uğur, Ankara 1990, s.63.

[50]M. G. S. Hodgson, a.g.e., C.I, s.xiii.

yaklaşmayı ifade etmektedir[51]. Bütün bu hedeflenen amaçların önemli bir kısmına günümüzde ulaşıldığı halde, bunlardan umulan tatminin sağlanamamasının, evrimci yaklaşımların temel tezlerinin sarsılmasına yol açacak bir gelişme olduğu[52] söylenebilir.

Aguste Comte'un (1798-1857) üç hal yasasına[53] göre toplumsal değişme, toplum denilen organizmanın daha doğru ve daha ileriye doğru gelişmesi şeklinde üç aşamalı bir süreçle gerçekleşir. Bu üç aşamalı ve zorunlu süreçle insanlık, en iyiyi ve en doğruyu bulacaktır. Comte'a göre bu üç aşama arasında tam bir sebep-sonuç ilişkisi olup, her aşama kendinden önceki aşamanın zorunlu bir sonucu olduğu gibi, kendinden sonraki aşamanın da hazırlayıcısıdır. Böylece Comte'un toplumsal değişme görüşü, pozitivist, organizmacı ve evrimci niteliklerinin yanısıra determinist bir karaktere de sahip olmaktadır[54].

Comte'un deterministik ve totaliterci karakteri ile öne çıkan teorisine yönelik eleştiriler, daha çok hiç bir ayrıntılı delile dayanmaksızın "toplumsal evrim yasalarını bulmuş olma iddiası" üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu yasalarla birlikte bütün sistemini Hristiyan Avrupa toplumlarının tarihsel gelişimini gözleyerek kurmuş ve böyle sınırlı bir alanın gözlenmesi sonunda elde edilen bilgileri bütün insanlığı kapsayacak şekilde genelleştirmiştir.

Durkheim ise, sosyal farklılaşma ve işbölümünün artışı ile me-

[51]Amiran K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s.351. Ayrıca ilerleme kavramı ile toplumların geri, ilkel ya da geleneksel şeklindeki tanımlamaları için bkz. A. Bulaç, a.g.e., s.74.

[52]T. B Bottomore, a.g.e., s.305.

[53]Comte'un" üç hal yasası"na göre insan düşüncesi birbirini izleyen üç evreden geçer. Birinci evre olan "Teolojik" dönemde insan düşüncesi; olguları insanın kendisiyle kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mal ederek açıklar. "Metafizik" dönem ise, doğadaki olayları açıklamak için Tanrı fikri yerine, niteliği belli olmayan kuvvetlerin konduğu bir geçiş devresidir. "Pozitif" dönemde ise insan, olguları gözlemekte ve aralarında belirli bir zaman içinde var olabilecek düzenli ilişkileri belirlemekle yetinir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. R. Aron, a.g.e., s.62.

[54]Krş. E. Kongar, a.g.e., s.95.

kanik dayanışmanın yerini, dışa açık ve çok yönlü ilişkilere dayanan organik dayanışmanın aldığını söylemektedir[55]. Buna göre Durkheim toplumsal değişmeye işbölümü teorisi açısından bakmakta ve sosyal farklılaşmaya bağlamaktadır. İşbölümünün artışı ve karmaşıklaşan toplum hayatı, modernleşme ile atbaşı gitmektedir. İhtisaslaşmanın artışı ve sosyal farklılaşma, değer hükümlerini de etkileyerek; bireyselleşme, resmî ilişkilerin artışı ve şekilciliği geliştirmektedir. Bu aşamada fertler, kendi statülerini kendileri kazanmaya başlar. Bu değişme evrimi daha çok, doğrusal bir gelişme[56] izlenimi vermektedir.

Karl Marx da dönemindeki ilerleme fikrinin egemen olduğu zihinsel haritadaki yerini almış ve tarihsel süreci tasvir ederken yeri geldikçe, ilerlemecilerin geleneksel kalıplarını kullanmıştır[57]. Marx'ın bilimsel gelenek anlayışı, bilimin geleceği inancı, teknik ve üretim aşkı gibi öne çıkardığı düşünceleri, XIX. yüzyılın inancı haline dönüşmüş burjuvazi mitleridir[58]. Fransız Devrimi'nden sonra ortaya çıkan sınıf çatışmasından hareketle, bütün bir tarihi sınıf mücadelelerine indirgeyerek, tarihsel ilerlemenin motorunun da bu sınıf mücadelelerinde saklı olduğunu belirtmektedir. Bu anlayış, tarihi, özgür iradeleri ve bilinçleriyle dehaların, kahramanların yaptığını öne süren önceki yaklaşımların aksine, siyasal toplumsal bütün olguları ekonomiye indirgiyordu. Özetle Marx, döneminin önemli düşünürlerinin insanlık tarihi için bir evrim yasası ortaya

[55]Durkheim, mekanik dayanışma ile geleneksel değer ve normlara bağlılığın esas olduğu, işbölümü ve bireyciliğin henüz yeterince gelişmediği, kurumları işlevsel olarak farklılaşmamış toplumlarda görülen, davranış biçimleri ve değer yargıları bakımından bireylerine benzemeleri sonucu oluşan ortak bilince dayanan dayanışma bilimini kasteder. Organik dayanışma ise, farklılaşma üzerine kurulu bireylerarası bir dayanışmadır. Bkz. R. Aron, a.g.e., s.225-232.

[56]M. Erkal, a.g.e., s.211.

[57]T. B. Bottomore-R. Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, s.83.

[58]Marxizmin ilerlemeci özelliğiyle ilgili olarak bkz. Ersin Balcı, *İlerlemenin Öteki Yüzü*, İstanbul 1992, s.39-40.

koyma yaklaşımlarının da etkisiyle, "doğal bir tarihsel gelişme yasası" olduğu inancına saplanıp kalmıştır[59].

Max Weber de, toplumun kültürel değişmesinin doğrusal bir yönde gitmesiyle rasyonelliğe doğru yol alacağını belirtir. Değerler ve inançlar alanında meydana gelen değişmeler nedeni ile toplumsal bünye, meşruluğunu kaybettiği zaman, karizmatik bir lider ortaya çıkar ve eski toplumsal bünyenin yıkıntıları üzerinde izleyicileriyle birlikte yeni bir düzen kurar. Weber bu mekanizmaya karizmanın kurumlaşması (routinization of charisma)[60] demektedir.

Weber, karizma kavramını "insanı normal insanlardan ayıran ve çalışarak kazanılmayıp, yaratılıştan gelen olağanüstü özellikler"[61] olarak tanımlamaktadır. Toplumsal değişmeyi de, bu özelliklere sahip olan kişilerin ortaya çıkışlarıyla ilgili görür. Buna göre tarih ve toplumsal olaylar, adeta bazı kişilerin tesadüfî olarak ortaya çıkmasına bağlı olmaktadır.

Weber, değişimle ilgili bütün teorisini, inanç ve fikirlerin gelişmesine bağlamış, değişken olarak aldığı din faktörünün ekonomik ve diğer bütün sosyal olaylar üzerindeki etkisini anlamaya çalışmıştır[62].

Sonuç olarak evrimci modellerin, insanlığın doğrusal bir çizgi üzerinde geliştiği ana fikri etrafında şekillendiklerini söylemek mümkündür. Bu modeller, insanlığın evrim çizgisini izlemekle, onun gelecekte alacağı şekli de ortaya koymaya çalişırlar. Günümüzde sosyal bilimleri büyük ölçüde etkileyen evrimci modeller, temel olarak geçmişi inceleyip, insanlık tarihinin gelişme ve ilerleme kanunlarına erişmeye çalışırlar. Bu çabanın doğal sonucu, in-

[59]Bkz. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Harun Rızatepe, (2.b.), İstanbul 1989, C.II, s.292.

[60]Bkz.E. Kongar, a.g.e., s.98.

[61]Krş., R. P. Appelbaum, a.g.e., s.86-90.

[62]Y. Sezen, a.g.e., s.89. Ayrıca "Protestan Ahlâkı"nın kapitalizmi doğurması konusunda bkz. R. Aron, a.g.e., s.359; B. S. Turner, a.g.e., s.206; Rene Guenon, Modern Dünyanın Bunalımı, çev. Nabi Avcı, İstanbul 1991, s.78-80.

sanlığın geleceği hakkında tahminlerde bulunabilme yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren sosyal bilimlere hakim olan evrimcilik, ilerleme anlamına geliyordu ve sosyal kurumların doğal türlerin evrilmesi gibi evrildiği dogmasını savunuyordu. Buna göre farklı toplumların kurumlarını, en gelişmiş kurumlar (modern batı kurumları) örneğinde düzenlemek mümkündü. Evrim merdiveninin tepesinde Batı uygarlığı vardı. Bu şartlar altında batılılar, kendilerinden daha şanssız batılı olmayan "kardeşlerini" değiştirme ve yükseltme çağrısı aldıklarına inanıyorlardı. Evrim yasaları en güçlü olanın hayatta kalmasını öngörüyordu. Doğal olarak böyle bir düşünce, batılıların doğu toplumlarını sömürme konusunda kendilerine yeterli meşruiyyeti sağlamaktadır[63].

Evrimci modellerin, evrensel geçerliliği olan kanunlar peşinde olmaları, evrenselliğin, modern bilimlerin dünyamıza armağan ettiği bir dogma olmasından kaynaklanmaktadır. Evrensellik her noktada modern bilimlerin tekelindedir. Ancak gerçekte, evrensel kavramı, "gerçekliğe" atıfta bulunmaz, "modern bilgi" türüne atıfta bulunur. Dolayısıyla evrimci modeller, modern bilgi türü ise "evrensel" değildir; belirli toplumlarda belirli şartlarda, belirli amaç ve çıkarlar çerçevesinde, belirli kültür ve dünya görüşleri içinde üretilmiştir[64]. Bu yüzden evrimci modellerin evrensellik iddiaları, insanlığın değişik kesimlerini ve farklı tarihsel dönüşümlerni açıklamaktan uzak görünmektedir.

3- Diyalektik ve Çatışmacı Modeller

Diyalektik modeller, evrim sırasında ortaya çıkan her aşamanın kendisini ortadan kaldıracak ve zıddını yaratacak öğeleri de beraberinde getirmesi nedeniyle, evrimci modellerin özel bir şekli olarak kabul edilmektedir[65].

[63]Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul 1992, s.24.

[64]Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalımı", İlim ve Sanat, S.18 (Mart-Nisan 1988), s.11-12.

[65]E. Kongar, a.g.e., s.121.

Diyalektik; doğa, toplum ve düşüncenin kendi içlerinde taşıdıkları iç çelişkilerin doğal bir sonucu olarak sürekli bir devrim ve değişim halinde bulunduklarını kabul eden bir yaklaşımdır.

Hegel (1770-1831), diyalektikle ilgili olarak ortaya koyduğu düşüncesinde, her çağın kendisinden bir önceki çağdan daha ileri olduğuna inanır. O'na göre tez, antitez ve sentez evrim ve ilerlemenin aşamalarının şekillerinden başka bir şey değildir. Tez ile antitezin faal ve doğru unsurları arasındaki uyuşmanın bir sonucu olan sentez, zorunlu olarak ileriye doğru uzun bir adımın atılmasını gerektirmektedir. Hegel'in diyalektik metodundaki bu evrimci yön, belirli bir sisteme herhangi bir sapma yapmadan uyması ve dünyada toplumdan topluma aktarılabilen bir ilerleme ve gelişmeden söz etmenin imkânsızlığı nedeniyle eleştirilmiştir[66].

Marx'a göre diyalektik; tarihsel bir süreçtir, ekonomik temelli bazı toplumsal oluşumların zaman içinde karşıtlarını üretmeleri, karşıtlığın giderek çatışmaya dönüşmesiyle de yeni oluşumun etkisini ortadan kaldırması biçiminde yürümektedir. Diyalektiği ekonomi bilimine uygulayan Marx, batı toplumlarının yapısı üzerine önemli açıklamalar getirmiştir.

Diyalektik yaklaşıma göre, her şey sürekli bir oluş ve yok oluş süreci içindedir. Bu süreç içinde hiç bir şey sürekli değildir; her şey değişir ve yerini başka bir şeye bırakır. Bütün yönler arasındaki çatışma, değişimin itici gücüdür ve sonunda şeylerin dönüşüme uğramasına ya da ortadan kalkmasına yol açar. Hegel, değişme ve gelişmeyi doğada ve toplumda somutlaşan Mutlak Tin'in ya da İdea'nın bir dışa vurumu olarak görürken, Marx ve Engels (1820-1895) değişimi ve gelişimi maddî dünyanın var olan bir özelliği olarak görürler[67].

Marxist düşüncenin gelişiminde Batı merkezli tarih ve toplum

[66]İmaduddin Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, Çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1988, s.33-34.

[67]Hegel, bütün varlığı bir ilk temelin -tin'in- diyalektik gelişmesi şeklinde yorumlar. Tarih ise adeta bir yüksek dünya mahkemesidir. Devletlerin, ulusların

anlayışının etkileri görülmektedir. Marxsizm, bütün toplumsal yapının altyapı ve toplumsal değişmenin tek belirleyicisi olarak altyapıyı, yani ekonomik ilişkileri ele alırken, değişimde maddî nedenlere sahip olduğundan daha fazla ağırlık vermektedir. Habermas'ın gözünde Marxizm, eleştirel düşünce tarihindeki tüm olumlu fonksiyonlarına rağmen, aynı zamanda insanı yalnızca bir üretici olarak görüp, onu tek bir araçsal eylem kategorisine hapseden olumsuz bir niteliğe de sahiptir[68].

Marxizm her şeyden önce Batı düşüncesinin bir parçasıdır ve XIX. yüzyıl Batı tarihî gelişiminin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun tartışmaya en açık yönü, Batı'nın getirdiği düzenin tüm toplum çelişkilerini aşabilecek güce sahip olduğu görüşünü savunmasıdır. Batı'nın iç çelişkileri, temel çelişki sayılmakta ve böylece Batı'nın tarihi ve geleneği yönlendirdiği ileri sürülmektedir[69]. Bu açıdan Marxizm de Batı merkezli açıklamaların dışına çıkamamakta, Batı tarih ve toplumsal süreci ile sınırlı kalmaktadır.

Sorokin'de (1889-1968) ise diyalektik, insanın çevreyi algılayış biçimine uygulamaktadır. Sorokin kültürel sistemi kendi içinde öğelere ayırarak, maddî kültürü de ayrı bir öğe olarak belirlerken, onu; Marx gibi değişmenin itici gücü olarak ele almamaktadır[70]. Bununla birlikte Sorokin de aynı Marx gibi değişmenin devamlılığını ve kaçınılmazlığını ileri sürerek, değişmenin evrim kavramının içinde de mecburi olarak mevcudiyetini savunur.

haklarını ve kaderlerini belirleyen dünya tarihidir. Tarih diyalektik bir yapıya sahip olup, özgürlük bilincine doğru sürekli bir ilerleme anlamına gelmektedir. Bu konuda bkz. Hans Freyer, *İctimaî Nazariyeler* Tarihi, çev. Tahir Çağatay, Ankara 1977, s.68-69; E. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s.130-131.

[68]Erol Göka, "Geleneğin Yaratıcı Yenilenmesi", *Türkiye Günlüğü*, S.25, (Kış/1993), s.31.

[69]Baykan Sezer, "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme", *Türkiye Günlüğü*, S.15, (Yaz/1991), s.10-16.

[70]Sorokin'de değişim, sistemin doğasında yer almakta ve sistem sürekli değişimin tohumlarını kendi içinde taşımaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. R. P. Appelbaum, a.g.e., s.79-80.

Marxist yaklaşımda ise, altyapı kavramı üzerinde yoğunlaşılarak, üstyapının altyapıyı nasıl etkilediği konusu üzerinde durulmamış; diyalektiğe dayalı bir düşüncede tek yönlü bir etki söz konusu olmadığı halde üstyapının etkileri, zayıf bir nokta olarak kalmıştır[71].

4- Modernleşme Teorileri

Modernleşme, batılı toplumbilimciler tarafından, "kendi uygarlık çevreleri dışındaki toplumların, batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri" anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavram[72] olarak nitelendirilmektedir.

Modernleşme teorileri ise, toplumsal değişmenin tamamen Batı uygarlığına özgü, akılcı ve pozitivist bir ruhun ürünü olduğunu, Batı dışı ülkelerde de ancak bu ruhu oluşturan aşamalardan geçilerek gelişmenin sağlanabileceğini kabul etmektedir. Bu tanıma göre modernleşme, batılı olmayan toplumların, tamamen Batı'yı örnek alarak sağlayacakları toplumsal değişmeyi açıklayan bir kavram olmaktadır.

Modernleşmenin, aslında tek başına üstünlüğü olmayacak bazı yabancı toplumsal ve kültürel âdetlerin ödünç alınmasından başka bir şey olmayan batılılaşmaya dönüşmesi çok kolaydır. Burada insanı zihinsel yapısından, toplumsal ilişkilere kadar büyük boyutlu kültürel değişimi amaçlaması nedeniyle modernleşmenin *ideolojik* bir yönüne işaret vardır. Bu anlamda modernist yaklaşım, batı toplumsal kurumlarını ve değerlerini tüm öteki kurum ve değerlerden üstün gören bir ideoloji olarak görülebilir. Böylece tarihsel gelişimi içerisinde modernleşme, doğrusal bir çizgi üzerinde bir takım kabile ve toplulukların Batı etkisiyle "ilkellikten uygarlığa" doğru evrilmeleri veya değişime uğratılmalarının bir yöntemi iken, belli bir

[71]Krş., E. Kongar, a.g.e., s.144-149.

[72]E. Kongar, a.g.e., s.227-228; Mümtazer Türköne, "Modernleşme ve İslamlaşma", *Bilgi ve Hikmet*, S.1, (Kış/1993), s.72.

aşamadan sonra "geleneksellikten modernliğe" doğru evrilme ve kaçınılmaz bir değişme[73] şeklinde yeniden tanımlanmış olmaktadır.

Modernlik böylece Batılı/modern olanın, tüm "yerliler" karşısında, sahip olduğu rasyonellik ve pozitivm sayesinde üstünlüğünü vurgulayan bir medeniyet anlayışına dönüşürken, Avrupa'da bu medeniyetin merkezi olma konumuna geçmiş olmaktadır[74].

Klasik modernleşme yaklaşımları, Batı'nın bazı seçilmiş somut kurumlarını ve hayat tarzlarını benimsemeyi ön plana çıkarmaktadırlar. Bununla birlikte moderleşme anlayışında meydana gelen yeni değişikliklere göre modernleşme, artık Batı'yı bütün kurumsal özellikleri ile benimsemek anlamında değerlendirilmemektedir. Buna göre modernleşmenin içeriği, uluslaşma (toplum kurma) ve sosyo-ekonomik kalkınma olmaktadır[75].

Max Weber, uluslaşma ile birlikte modern toplumdaki saf akılcılaşma eğilimlerinin, bireyi rasyonalitenin zindanlarına (özellikle bürokratik oluşumlar içinde) mahkum edeceğinden korkuyordu. Ulus-devlet, artan iş bölümü, bireyselleşme ve gittikçe ilerleyen akılcılaşma ile böylece modernleşme sürecindeki yerini alıyor, uluslaşma ise, sanayi toplumuna geçişin nesnel şartlarından kaynaklanmış bir süreç oluyordu. Bu nesnel şartlar, en basit bir ifadeyle geleneksel toplumun yapısal durumunun, bir sanayi toplumunun gerektirdiği davranış tarzlarına karşı bir engel teşkil etmesinden kaynaklanıyordu.

Şu halde modernizmin en önemli sonuçlarından biri, geleneksel toplumun çözülme sürecine girmesi olmaktadır. Bu nedenle geleneksel değerlerin ve kurumların fonksiyon görmediği bir toplumda, bireyin kendi kimliğini koruması gittikçe zorlaşmaktadır. Çö-

[73]A. Bulaç, a.g.e., s.73.

[74]Hans von Der Loo-Willem von Reigen, "Modernizmin Paradoksları", *Bilgi ve Hikmet*, S.1, (Kış/1993), s.52.

[75]Krş. M. Tezcan, a.g.e., s.89. Bu konuda bkz. Orhan Türkdoğan, *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul 1988, s.73-75.

zülme süreci içinde aile, fonksiyonlarını kaybederken; toplumsal denetimin çözülmesiyle de, bireyselleşmenin artışı gerçekleşir.

Ayrıca modern durum, biyolojik ve doğal süreçlerin ürkütücü bir şekilde denetim altına alınması sonucunu verirken, gittikçe artan kontrol, aynı zamanda denetim araçlarına olan bağımlılığı da arttırmaktadır[76]. Böylece insan hayatının en mahrem alanlarına kadar uzanan modernliğin nüfuzu, günümüz insanını içinde bulunup vazgeçemediği sosyal, ekonomik ve kültürel ortam ile dinî hayatın istediği davranış şekilleri arasında bir sıkıntı ve çelişki içine sokmaktadır[77]. Burada özellikle kişilere yeni bir hayat tarzı, dünya görüşü ve davranışlarında daha rasyonel olma imkânları veren modern eğitimin, geleneksel dindarlığın sarsılmasında önemli bir rolü bulunmaktadır. Zaman içerisinde ise, devlet ve eğitim kurumlarının, "modernleştirme" sürecindeki eski etkinliklerini kaybederek, bu fonksiyonun daha çok medya tarafından yerine getirildiği gözlemlenmektedir.

Sonuç olarak modernleşme, sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, v.b. alanlarda sanayileşmiş batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacı ile yapılan bütün düzenlemeleri ifade etmektedir. Modernleşmenin, "sadece tarihsel bir olgu olarak değil, aynı zamanda dünyanın her yerinde tek yönlü, doğrusal ve geri çevrilemez bir süreç"[78] şeklinde tanımlanması, ona bütün geleneksel formasyonları çözen ideolojik bir mahiyet kazandırmaktadır. Doğal olarak, modernizme alternatif olmak amacıyla üretilecek toplumsal projeler, modern sürecin dinamiklerine dayanmamak durumundadırlar. Bunun aksine durumlarda modernliğe bir alternatif olmaktan ziyade, onun bir parçası durumuna dönüşecekleri ortadadır.

[76]Krş., H. von Der Loo-W. von Reigen, "Modernizmin Paradoksları", s.116-123.

[77]Ali Coşkun, "Sosyal Çözülme, Sosyal Bütünleşme ve Din", *Bilgi ve Hikmet*, S.3, (Yaz/1993), s.119.

[78]H. von Der Loo-W. von Reigen, a.g.m., s.123.

C- DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞME ARASINDAKİ İLİŞKİLER

1- Toplumsal Değişme Açısından Dinin Tanımı

Din gibi bir fenomenin tek bir tanımı, bütün amaçları için yeterli olmadığından, onun hem özü hem de gördüğü işlevler itibariyle gözönünde bulundurulması gerekmektedir[79].

Bu nedenle din olgusuna yaklaşırken, iki farklı yöntem izlenebilir. Biri, din fenomenini doğal-maddî sebeplerle anlatma ve bilimsel gözleme uygun bir "obje" şeklinde düşünmektir. İkinci yöntem ise, dinin yaşayan bir toplumsal olgu olarak kabul edilmesi ve buradan hareketle dinin toplum ve birey katlarında oynadığı rollerin ve gördüğü işlevlerin araştırılmasıdır.

Dinin, doğal-maddî sebeplerle açıklanmak istenmesi, onun belli bir aşamadan sonra yok olması, toplum ve birey hayatından çekilmesi anlamına gelmektedir. Dini, maddî unsurlarla açıklamaya çalışan teoriler, dinin kaynağı konusunda diğer teorilerle ayrılığa düşmektedirler. Genelde bu yöntemle hareket edenlerin dinin kaynağını toplumların sosyo-ekonomik şartlarında aradıkları, tarihin belirli dönemlerinde ve belirli örgütlenme biçimlerinde dinin ortaya çıktığını savundukları görülmektedir[80].

Şüphesiz dinin bu tür fonksiyonel yönlerine dayanılarak yapılan tariflerin, onu subjektif kriterlerin ürünü durumuna sokacağı açıktır. Bununla birlikte fert ve toplum açısından bakıldığında din, "bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir"[81].

Nitekim din sosyologları dini kısaca, "korkutucu ve büyüleyici sır" olarak vasıflandırılan "kutsalın tecrübesi veya yaşanması" olarak tanımlamaktadırlar. Böylece din ilk planda ferdin vicdanını alâkadar eden psikolojik bir tecrübe olarak görülmekle birlikte, bu

[79]Bu konuda bkz. Jean Chevalier, "Din Fenomeni", *Din Fenomeni*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1993, s.19-23.

[80]Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.155.

[81]Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 4.b., İstanbul 1990, s.25.

ferdî tecrübe başkalarına açıldığı andan itibaren objektifleşmekte, başka bir ifadeyle, dinî tecrübe, cemaat teşkil edici bir özelliğe de sahip bulunmaktadır. Dolayısıyla din, aynı zamanda, bir toplumsal olay olarak karşımıza çıkmaktadır[82].

Sosyolojik açıdan ele alındığında, dinin, bir sosyal yaptırım gücü olarak değerlendirikdiği görülür. Sosyologlar için din, önce bazı tür toplumsal ilişkilerin kutsal veya ahlâken emredici olduğu varsayımı üzerinde kurulu bir bütün, inanç ve kurallar düzenidir; ikinci olarak da bu düzenlerin yönettiği veya etkilediği faaliyetlerden kurulu bir yapıdır[83].

Batılı sosyoloji araştırmalarında dinin daha çok sosyal bir fenomen olarak ele alındığı görülmektedir[84]. Oysa ki din, yalnızca bir sosyal gerçek değildir, aynı zamanda insan yapısının (özel olarak vicdanının) ilk ve doğrudan bir verisi, yani onun inanan ve düşünen bir varlık oluşunun bir sonucudur[85]. Bununla birlikte din sosyolojisi çalışmalarında, dinî olanın sosyal önemini ispatlamaya yönelik vurgularda, dinin sosyal bağımlılığı öne çıkmaktadır[86].

Yapısal-fonksiyonalistler Hristiyan toplumlardaki tecrübelerine dayanarak, dini, toplumun kurallarından biri olarak görmüşlerdir. Fonksiyonalizmin ilk kurucularından biri olan Durkheim, dini, toplum tarafından yaratılmış ve toplumsal birliği oluşturmayı amaçlayan bir insan yapısı, kültürel olgu olarak görmüştür[87].

Mircae Eliade (1907-1986) ise, sosyal bir olay olduğunu kabul ve tasdik etmekle birlikte dini, yalnızca toplumla veya fertle izah et-

[82]Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, Ankara 1964, s.32; Mehmet Bayyiğit, "Dinin Ferdî ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme", *SÜSBED*, S.3, Konya 1994, s.154.

[83]Krş., S. Dönmezer, a.g.e., s.263-264.

[84]İzzet Er, "Din Sosyolojisi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.IX, İstanbul 1994, s.347.

[85]Mustafa Aydın, *Alt Tabakalarda İslâm'ı Anlayış Farklılıkları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1987, s.8.

[86]G. Kehrer, a.g.e., s.14.

[87]İlyas Ba-Yunus, *Niçin İslam Sosyolojisi*, çev. Ilım Güner, İstanbul 1988, s.31.

menin yanlışlığına işaret etmekte ve bu tür bir davranışın dinî olayda benzersiz ve başkalarına ircası mümkün olmayan "kutsalı" gözden uzak tutmak olacağını belirtir[88].

Dolayısıyla din, Durkheimci bir bakış açısıyla "sosyal hayatın basit bir salgısı" olarak ele alınmanın ötesindedir[89]. Dinle ilgili araştırmalarda ortaya çıkan problemler daha çok batılı tarihsel ve toplumsal sürecin kendisine özgü gerçekliğinin genelleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Modern sosyoloji, dini, kurumlaşmış Hristiyan Kilisesi'nin tecrübeleri ve Hristiyanlığın mezhebî bölünmeleri temelinde açıklamaktadır. Tabiatıyla bu görüşler, Hristiyan olmayan toplumların dinî tecrübelerini açıklama konusunda yeterli olmayacaktır[90].

Din kavramının İslâmî kaynaklardaki anlamlarını; 1- Ceza (karşılık), mükafat, hüküm, hesap; 2- Üstün gelme, hakimiyet, zelil kılma, zorlama; 3- İtaat, teslimiyet, hizmet, ibadet; 4- Âdet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep şeklinde gruplandırmak mümkündür. Her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının "yol, inanç, âdet, bağ, kulluk"[91] olduğu söylenebilir. Bütün bu kelimeler, kökleri insanın iç hayatında bulunan ve semereleri çeşitli davranışlarla tezahür eden köklü ve evrensel bir fenomeni ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Mutlak varlık fenomeninin ve bu varlıktan mesaj getiren bir peygamber ile insanlara tebliğ edilen vahiy, dinlerin temel ortak öğeleri olmaktadır. Ayrıca bu mesajlara inananlar, bir dini cemaat meydana getirmektedirler. Ortak sembollere, simgelere ve kurumlara sahip bu cemaat belli bir biçimde örgütlenmektedir. Böylece din, bu cemaatin örgütlenmesiyle hayata geçmekte ve yaşayan bir sosyal ve kültürel düzen görünümü vermektedir.

[88]Ü. Günay, a.g.e., s.156.

[89]Joachim Wach, *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Battal İnandı, Ankara 1987, s.31.

[90]İlyas Ba-Yunus-Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi*, çev. Rıdvan Kaya,İstanbul 1986, s.32.

[91]Günay Tümer, "Din", *İslam Ansiklopedisi*, TDV, C.IX, İstanbul 1994, s.314.

Bundan dolayı din sosyolojisi açısından din, onun sosyal gerçekliği vasıtasıyla ulaşılabilen ve kavranılabilen bir durumdur. Bu nedenle dinin mahiyeti din sosyolojisinin çözümlemelerinde inceleme dışı bırakılmış olup, bu mesele teoloji ve din felsefesinin bir problemi olarak kabul edilmiştir[92].

Toplumsal değişme açısından dinin, insanın tutum ve davranışlarını, insanlar arası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirleyen temel bir kurum olması büyük önem arzetmektedir. Din, sosyal koruma ve değişme süreçlerini, kişilik ihtiyaçlarının karşılanmasını veya engellenmesini etkilemektedir. Fonksiyonalist bakış açısında ise din, sosyalleştirici, meşrulaştırıcı ve spesifik bütünleştirici fonksiyonu ile öne çıkmaktadır.

Dinin çok yönlü bir fenomen olması, dinî sembol ve geleneklerin yalnızca var olan şartların bir doğrulayıcısı olarak görülmesini engeller[93]. Dinî sembollerin, mevcut şartların müeyyidesi ve kontrolü niteliğinde anlamlar taşıdığı doğrudur, ancak bu semboller aynı zamanda geleceğe ait umutları, idealleri veya değişimi ve meydan okumayı içeren anlamlar taşımaktadırlar.

2- Din-Toplum İlişkileri

Batı'da özellikle Protestan ilahiyatçı filozofların etkisiyle XVIII. ve XIX. yüzyıllar boyunca ortaya çıkan aşırı subjektivizm, dini tamamen ferdî bir olaymış gibi anlama eğilimini doğurmuştur[94]. Bu sonuç, genel çoğunluğun dini sadece ahlâkî bir destek ve teselli kaynağı olarak görmesini sağlamıştır.

Gerçekte her din bir toplum içerisinde ortaya çıkıp hayatiyet bulduğu gibi, üyelerini birbirine bağlayan temel bağların din bağı olduğu sırf dinî grup ve cemaatlerde görüldüğü üzere, din bir "dinî birlik" ve cemaatleşmeyi de beraberinde getirmektedir.

[92] M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat*, İstanbul 1993, s.21.

[93] Elizabeth Özdalga, "Din, Din midir, Yoksa Başka Bir Şey midir?", *İslami Araştırmalar*, C.3, S.2, (Nisan 1989), s.32.

[94] Ü. Günay, a.g.e., s.161.

Tarihî süreç içerisinde dinin, hem ferdî hem sosyal olmak üzere iki yönlü bir rol üstlendiği görülmektedir. Bir yandan fert fert insana nüfuz ederek onun temel problemlerine çözüm önerileri getirirken, diğer yandan sosyal kurumlar ve olayları da şu veya bu biçimde etkilediğini söylemek mümkündür. Din, toplumları insanlığın başlangıcından beri etkilemesinin yanısıra, hayatın bütün alanlarında düzenleyici normlar, hükümler de yerleştirmektedir[95]. Din, özgün kimliğini, ancak inanç ve bağlılık konusunda ahlâkî erdemlerle kendisine yönelen birey ve toplumların hem vicdan ve hem de ümmet olarak görüntülerinde gösterir.

"Din bir toplum olayıdır"[96]. Üstelik sosyolojik bakımdan bakıldığında din, içerisinde karmaşık toplumsal ilişkileri besleyen bir sosyal sistemdir ki; bu sistemin unsurları dinî inançlar, değerler, kurumlar, pratikler, ayinler ve teşkilatlardır. Yapı bakımından o, kısımları birbirine sıkı bir biçimde bağlı olan ve parçalarından biri üzerinde meydana gelen değişikliğin diğer parçalara da etki yaptığı bir bütündür.

Din, bağlılarına belli bir zihniyet yapısı, dünya görüşü, bir değerler ve semboller sistemi kazandırdıktan sonra, onları bir cemaat şeklinde örgütlemekte ve bir sosyal organizasyonu gerçekleştirmektedir. Bu anlamda fertleri bir ortak ideal ve düşünce etrafında birleştirmesi nedeniyle dinin "birleştirici" işlevi ön plana çıkmaktadır[97]. Bununla birlikte, insanları "mü'minler" ve "mü'min olmayanlar" şeklinde ikiye ayırması nedeniyle dinin "ayırıcı" bir fonksiyonu olduğundan da bahsedilebilir. Hatta bir dinin farklı yorumlarından, sosyal ve siyasî şartlardan doğan mezhepler arasındaki mücadeleler, çarpışmalar eksik olmamıştır.

Dinin toplumla ilgili önemli fonksiyonlarından birisi de, "toplumu düzenleyici normlar sistemi" olarak ortaya çıkmasıdır. Din,

[95]M. Bayyiğit, a.g.m., s.154.

[96]Şerif Mardin, "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1991, s.238.

[97]H. Freyer, a.g.e., s.32.

mü'minlere nasıl hareket edeceklerini gösteren davranış kalıplarını sunmaktadır. Bu itibarla mü'min, dinin kendisine sunduğu hazır bir harita ile karşı karşıya bulunmaktadır. Dinin bu anlamda toplum normu düzenleyici özelliğinin daha çok İslâm toplumlarında belirginleştiği ve geçerli olduğu da belirtilmektedir[98].

Toplumsal yapı üzerinde dinin değiştirici ve yeni yapıyı örgütleyici fonksiyonuyla; koruyucu ve sürdürücü fonksiyonu birbiriyle çelişiyor gibi görünmesine rağmen, bunlar farklı şeylerdir. Genellikle bir toplumda dinin, ilk örgütlenme ve yayılma dönemlerinde, toplumsal yapıyı değiştirici ve yeni yapıyı örgütleyici fonksiyonu öne çıkar. Yapı oluştuktan ve ilişkiler örgütlendikten sonra, bu yapıyı koruyucu ve sürdürücü fonksiyonu rol oynamaya başlamaktadır[99].

Dinin, toplumun örgütlenmesinde en önemli fonksiyonu ise, insanlara belli bir zihniyet yapısı, bir değerler sistemi kazandırmasıdır. Bir dine mensup olan fert, dinin dünya hakkındaki değerler manzumesini kabul etmekte ve davranışlarını buna göre ayarlamaktadır. Dinin dünya karşısındaki tavrı, mü'minlerin zihniyet yapılarını şekillendirmekte, onlara yeni bir form kazandırmaktadır. Böylece her din, sahip bulunduğu değerler ve semboller sistemi ile bir ekonomik ahlâkın ve sosyal anlayışın oluşmasında önemli rol oynamaktadır[100]. Bundan dolayıdır ki, dinin ekonomik hayat üzerinde çok yönlü etkileri bulunduğundan bahsedilebilir. Özellikle XX. yüzyılın başında Weber'in Kalvenciliğin "aşırı tutumlu", ekonomik kazancı kişisel zevkler için harcamayı yadsıyan iş ahlâkı ile hızlı kapitalist gelişme arasıda bağ kurmasından bu yana, dinin ekonomik gelişme ve kalkınmasıyla ilişkisi üzerinde bir çok genelleme ortaya atılmıştır.

[98]Ş. Mardin, a.g.e., s.67-68; Gustav Mensching, *Dinî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1994, s:98.

[99]Davut Dursun, *Din Bürokrasisi*, İstanbul 1992, s.26.

[100]Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din, İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul 1981, s.9-45.

Özet olarak, din-toplum ilişkilerinde "dinî hayatı", sosyal yapının gölgesi durumuna indirgemeden muhtelif dinî tecrübelerin sosyal muhtevası incelenebilir. Sosyal tezahürü olmayan saf bir din olayından bahsetmenin zorluğu açıktır. Din olayının sadece en önemli yönlerini zikretsek bile, onun aynı zamanda tarihî, sosyolojik, kültürel ve psikolojik bir olay olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Bu nedenle, dinî hayatın bütün yönleri veya fonksiyonlarının yerine, yalnızca tek bir yönünün anlamlı ve temel kabul edilmesi din olayının indirgemeci bir yaklaşımla ele alınması anlamına gelecektir[101].

3- Din-Değişme İlişkisi

Toplumsal yapının bir öğesi olarak dinin, toplumdaki genel değişmeden bağımsız olduğunu söyleyebilmek zordur. Dinin toplumsal değişmede itici ya da engelleyici bir faktör olarak değerlendirimesiyle birlikte, dinî değişmeyi toplumsal değişmenin bir sonucu şeklinde ele almak da söz konusudur[102].

Bu nedenle Weber, değişmede dinin belirleyiciliği konusunda, çeşitli toplumlardaki insan davranışlarının, insanların inançları çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu savunmaktadır. Böylece dinî dogmaların ve bunların yorumlarının dünyanın bu görünüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, fertlerin ve grupların davranışlarını ve özellikle ekonomik davranışlarını anlamak gerektiğini ispatlamak istemiştir[103].

Düşünce tarihinde, dinin temel karakteristik özellikleri nedeniyle, değişmeyi engelleyici muhafazakâr rolü sürekli olarak dile getirilmiştir. Gerçekten de din, özü itibarıyle bir kalıcılığı ve sürekliliği ihtiva etmesi nedeniyle, her çeşit zihniyet, değer; sosyal ve kültü-

[101] Bu konuda bkz. Mircea Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Ankara 1990, s.19-20.

[102] Ü. Günay, a.g.e., s.281.

[103] Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Aruoba, İstanbul 1985, s.31.

rel yapı değişikliklerine karşı bizâtihi engel teşkil etme durumunda görülmektedir.

Bir istikrar faktörü olarak, toplumsal bütünleşmeyi sağlayan din, toplum üyelerinin birlikteliğini ortak semboller kümesi ile oluşturmaktadır[104]. Bundan dolayı din, toplumları derinden etkileyen, onların istikametini tayin eden, idamesini mümkün kılan ayniyetin muhafazasını sağlayan bir olgu olmaktadır[105]. Dinin bu anlamda bazı toplumsal değişmelere direnç oluşturması, kökü mukaddes aleme uzanan "kutsal" kategorisinde bulunması ile izah edilebilir bir durumdur. Böylece inançların değişmeyen yönleri, dine bir devamlılık kazandırmaktadır[106].

Çeşitli dönemlerde ve çevrelerde ortaya çıkan ihya ve reform hareketleri ise, dinlerin toplumsal değişmeyi bir çeşit kayıp veya gerileme, yaratıcı ve hayat verici enerjinin yitirilmesi yahut bozulması şeklinde görmeleriyle ilgili bir durum olarak açıklanabilir. Bu reaksiyon, zamanın değişmesi sonucu dinin aslî safiyetini veya yaratıcı enerjisini kaybettiği bütün durumlarda bunu düzeltmek üzere girişilen her değişiklik hamlesi, onun ilk dönemlerinin orjinal safiyetine bir çeşit dönüş hareketi karakterini (altınçağ özlemini) göstermektedir.

Din ve geleneğin hakim olduğu, dinî mekanizmalarla bütünleşmiş toplumlar[107] değişimi reddeden ya da değişimden hoşlanmayan "geleneksel toplumlar" şeklinde tanımlanmaktadırlar[108]. Nitekim Weber de toplumdaki hakim unsur olan geleneği, sosyo-eko-

[104]Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası*, İstanbul 1985, s.31.

[105]Nur Vergin, "Degişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü*, S.25, (Kış/1993), s.6.

[106]David Krech-Richard S. Crutchfield, *Sosyal Psikoloji*, çev. Erol Güngör, İstanbul 1970, s.220-222.

[107]G. Kehrer, a.g.e., s.114.

[108]Modern ve Geleneksel toplum ayrımları, Batılı sosyologların "ileri-geri kalmış" ya da "gelişmiş-az gelişmiş" gibi kavramlarla toplumlara bakarak geliştirdikleri bir takım teoriler olup, geleneksel ya da modernlik öncesi toplumların özelliği diye sıralananların genellikle Batı-feodalitesinden alınmış özellikler olduklarını söylemek gerekir. Bu konuda bkz. Mustafa Armağan, *Gelenek*, İstanbul 1992, s.70.

nomik düzeyde Almanya'nın gelişmesine engel olarak gördüğü için, "tarihsel geleneğin ağırlığından" ve "geleneğin gücünün doğurduğu sorunlar"dan bahsetmektedir[109].

Din ve toplum arasındaki etkileşim yakından ve sistematik bir şekilde incelenecek olursa, bunun birinci derecede dinin toplum üzerindeki etkisi biçiminde var olduğu görülür. Dolayısıyla toplumsal örgütlenme biçimi ve davranışların şekil ve karakteri bu etkiye maruzdur[110].

Burada özellikle dinler tarihinde bir çok yerde, din tarafından sosyal yaşama şartlarına karşı gelişen bir protestonun yükseldiğini gösteren durumlar olduğunu belirtmemiz gerekir[111].

Weber'de ise, değerler ve özellikle dinî-ahlâkî değerler ve fikirler, sosyo-ekonomik değişme olgusu içerisinde yer alabilir ve hatta yerine göre onlar bu değişikliklerin hakim faktörü rolünü üstlenebilirler. Böylece Weber, dini, bir değişken olarak kabul edip sosyal ve ekonomik hayat üzerindeki tesirini anlamayı ve tesbit etmeyi bilimsel bir zorunluluk olarak görmüştür[112]. Bu nedenle büyük ölçüde dinî mekanizmalarla bütünleşmiş ve bütün kurumların bundan etkilendiği toplumlarda dinî alışkanlıklardaki en küçük bir değişikliğin bile toplum hayatının bütünü için yaygın neticelere sebep olacağını benimsemiştir.

Durkheim'e göre, din hayatı, kollektif hayatın en yoğun bir anlatımı ve en üstün biçimidir. Bundan dolayı dinsel çıkar'ır toplumsal ve ahlâkî çıkarların simgesel biçiminden başka bir şey olmayıp, dinin amacı toplumsal değişmeyi sağlamaktır[113]. Durkheim'in bu

[109]Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986, s.299-315.

[110]J. Wach, a.g.e., s.17.

[111]Özellikle İsrail peygamberlerinin sosyal adaletsizlik durumlarına karşı mücadele etmeleri ile İslâmiyet'in sosyal hayatı değiştirmeye ve onu yeni bir yasama sayesinde organize etmeye teşebbüs etmesi buna örnek gösterilebilir. Bkz. G. Mensching, a.g.e., s.112-113.

[112]Ü. Günay, a.g.e., s.284; Hüsnü Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", *ATAÜİFD*, S.10, Erzurum 1990, s.94; R. Aron, a.g.e., s.367.

[113]N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s.244-249; R. Aron, a.g.e., s.191-192.

sosyolojik sınırlandırması, dini tarif etmek için kutsala ağırlık veren yazarlarca eleştirilmektedir[114].

Gerçektende din, ilk örgütlenme dönemlerinde mevcut toplum yapısını, kendi yapısal ve fonksiyonel özellikleri ile değişikliğe uğratarak, yeni bir toplumsal yapının oluşmasını sağlamaktadır. Bu yolla din, kendi getirdiği özgün kurumları ve kazandırdığı zihniyet ile eski toplum yapısını sarsmakta ve ona yeni bir biçim vermektedir[115].

"Dinî olayların" tarihî görünümleri ve değişimleri içinde sosyal şartlara, ihtiyaçlara ve ekonomik zaruretlere ircası ile onların ışığı altında anlaşılması çabaları, XIX. yüzyılın sonlarında dinin sosyal şartlardan hareket edilecek açıklanmaya ve anlaşılmaya teşebbüs edilmesi eğilimi ile izah edilmektedir[116].

Nitekim, dini bir üstyapı kurumu olarak niteleyen Marx ve Engels, onu "sosyo-ekonomik şartları yansıtan ve onlara dayanarak değişen bir değerler sistemi" olarak almışlardır[117]. Marxist bakış açısında din, toplumsal değişmeyi önleyici, kurulu düzeni sürdürücü bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır. Weber'de ise din, ekonomik, politik, ya da ideolojik çıkarlara indirgenmesi mümkün olmayan, kendi içinde bir gerçeği, bir gücü temsil etmektedir[118].

Bununla birlikte, insanlık tarihinin yaratıcı dinî gelişme dönemlerine bakıldığında, sosyal yapılardaki değişikliklerin dinî sistemler üzerinde bir etki bıraktığı söylenebilir[119]. Dinler aynı zamanda toplumların kendilerini tanıma ve tanıtma aracı olan, insanların yaşanmış tarihî serüvenleridir[120]. Ancak evrensel ya da

[114]Bkz. J. Chevalier, "a.g.m.", s.22. (Durkheim için din tasarımları, toplumun karakterlerini temsil eden birer sembolden; Tanrı veya kutsal fikirleri de topluluğun kişileşmesinden başka bir şey değildir. Bkz. N. Ş. Kösemihal, a.g.e., s.244-249.) Bkz. D. Dursun, a.g.e., s.30.

[115]Bkz. D. Dursun, a.g.e., s. 30.

[116]Bkz. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 1994, s.1.

[117]Ahmet Yücekök, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, (2.b.), İstanbul 1976, s.12.

[118]Bkz. M. Weber, a.g.e., s.35.

[119]Ü. Günay, a.g.e., s.287.

[120]Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul 1981, s.34.

vahye dayalı dinler belli toplumların sınırlarını aşan, onların varlık ve kişiliklerinden bağımsız birer olay görünümündedirler.

Sonuç olarak, toplumsal değişmenin din üzerindeki etkilerine bakarak dini, toplumsal determinizm anlayışından hareketle toplumsal değişmenin bir sonucu saymak ya da sosyal, siyasî ve iktisadî faktörlerce belirlendiğini öne sürmek, "din" gibi çok yönlü bir fenomeni, tek bir boyutuna hapseden indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Çünkü din, temelinde kutsiyet âleminden kaynaklanmaktadır ve bu kaynak aslında "aşkın" (beşerüstü) bir âleme aittir. Bununla birlikte, dünyevî olarak konuya baktığımızda, insan toplumlarında dinî olay Mircea Eliade'nin de belirttiği gibi, hiç bir zaman "saf" (pur) şekilde meydana gelmemektedir. Bu anlamda katıksız bir dinî olay mevcut değildir[121]. Beşerî bir feomen olarak din, aynı zamanda bir toplum olayıdır ve onun filolojik, ekonomik, kültürel v.b. yönleri de bulunmaktadır[122].

4- Dinî Önder ve Peygamberlerin Toplumsal Değişmede Rolü

Toplumsal değişmede dinin rolünün, dinî önder ve peygamberlerin bu değişimdeki fonksiyonlarının tesbitiyle birlikte daha da belirginleşeceğini söylemek mümkündür.

Peygamberler görevlerine bir gelenekle veya bir hazırlıkla değilde, Tanrısal bir takdirle birdenbire yetenekli kılınan[123] kişilikleri ile toplumsal ilişkileri ve dolayısıyla sosyolojinin açıklama imkânlarını aşan liderler olarak tanımlanmaktadırlar[124]. Genellikle peygamberler ne aristokrat ve ne de okumuş insanlar arasından değil, bizzat halkın içinden çıkarlar ve çevre değiştirdiklerinde bile menşelerine sadık kalırlar. Kendilerini zahid ve velîlere yaklaştıran özellikler olan sadelikleri ile dikkati çekerler[125].

[121] Bkz. Ü. Günay, a.g.e., s.287.
[122] Bu konuda bkz. J. Chevalier, a.g.m., s.3-48.
[123] G. Mesching, a.g.e., s.243.
[124] B. Sezer, a.g.e., s.20.
[125] J. Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay, Kayseri 1990, s.410.

Weber'e göre karizmatik liderliğin örneğini oluşturan peygamber, bozuk mevcut ortamla ilgisini kesmek için, mesajını idealize edilmiş bir geçmişe dayandırır. Bu yüzden karizma, gelenekle kesin bir kopuşu temsil etmekten ziyade, geleneksel normlara da dayanmış olur[126].

Yine Weber'e göre "ayinci tutuculuğu" ortadan kaldıran dinî ve tarihî güç, peygamberliktir. Millî ya da etnik tek bir grubun üyelerine değil, bütün insanlara seslenmesi ve bu dünya ile "öteki" arasında, nesneler ile karizma arasında temel bir karşıtlık kurması nedeniyle peygamberlik inkılapçı olmaktadır[127].

Çoğunlukla peygambere özgü karizma, mevcut dinî kurumların iktidarları ile çatışmalara götürür. Fakat bir peygamberin otoritesi, bazan dinî cemaat içerisindeki fertleri veya grupları bütünleştirmeye ve toplumsal-siyasal dengeyi kurmaya da yarayabilir. Vâki olacak şeyi önceden haber veren ve sezgi ile yakaladığı şeyi konusunda halkını ve onun temsilcilerini uyaran peygamber, kamu ve ahlâk düzeninin her çeşit karışıklık ve ifsadına karşı tepki gösterir. Buradan o, genellikle eşyanın durumunu ilâhî takdire uygun olarak düzenleme veya düzeltme yolları, pratik tavsiyeler, mükafat ve mücazatla ilgili, halka ikazlar çıkartır[128].

Peygamber, insanların özel ihtiyaçlarına ve isteklerine seslenmek üzere fiziksel yöntemlere başvuran kâhinlerden farklı olarak, ruhsal bir yönlendirmeyle daha genel ve toplum için temel önem taşıyan bir mesaj iletir. Yaşadığı dönemi eleştirir, reformcu ya da toplum düzenini yıkıcı ilkeler getirir. Kendi kabilesine ya da kavmine seslenebileceği gibi, mesajını hayata geçirebileceği yeni bir

[126]Karizmatik lider, mevcut durumu eleştirmek için bir ölçüt olarak bir geleneğe, bir "altın çağa" başvurabilir. Karizmatik liderin bu tipi, kendisini gelenekle ilgisini kesme durumunda değil, fakat kaybolmuş bir geçmişi yeniden canlandırma konumunda görür. Bkz. B. S. Turner, a.g.e., s.43.

[127]Muhammed Ahmet M. Beyyûmî, *İlmü'l-İctimaî'd-Dînî*, İskenderiyye, t.y., s.352; R. Aron, a.g.e., s.378.

[128]J. Wach, a.g.e., s.411-412.

toplum kurar. Weber'in deyimiyle "ideal tip" olarak peygamber, yeni bir din kurmak ya da devrimci reformlar yapmaktan çok, toplumun varlığının temeli olan yerleşik kutsal kurallar ışığında toplumu içinden eleştirir. Peygambere ait bir görev olan, ulûhiyetin tebliğini yayma ihtiyacı, büyük toplumsal sonuçları olan bir olay olmaktadır. Bu durum, dinleyiciler, taraftarlar ve tilmizlerden müteşekkil gruplar oluşturur. Hatta Hz. Musa örneğinde olduğu gibi, kendini kabul etmeyenlerin cezalandırılmalarından sonra, dinî bir toplumun lideri olarak tekrar devam eden bir göreve de sahip olabilir[129]. Öte yandan yeni bir unsur olan peygamberlere özgü karizma, peygamberlik prensibini reddeden ve kendisinin peygamber olduğunu söyleyen bir ferdin iddialarına karşı çıkan kimselerin muhalefetini tahrik eder[130].

Peygamberlerin tebliğleri, toplumsal bir hareketin doğurduğu bütün durumlarda mevcut sosyal yapıda bir değişim talep etmektedir. Bu talep, yozlaşmış ve ifsat edilmiş ortamı değiştirmeye yönelik olduğu için, doğal bir muhalefet oluşturacaktır.

Weber, peygamberlerin ihtiraslı bir şekilde dünyevileşmeye ve ahlâkî yozlaşmaya karşı meydan okumalarının başarılı olması halinde, taraftarlarının sosyal hayatı üzerinde köklü değişiklikler gerçekleştirdiklerini belirtir. O'na göre rahipler, peygambere özgü yaratıcı rolün aksine, işleyen ve yerleşmiş bir sistemin parçası olarak onun üzerinde hiç bir yaratıcı fonksiyon icra etmeksizin yalnızca kurumlaşmış geleneksel düzenin devamını sağlamaktadır[131].

"Karizmanın rutinizasyonu" ise, peygamberin ölümünden sonra karizmatik gücün ilk dönemlerindeki canlılığının giderek azalmasıyla ortaya çıkar. Bu süreç içerisinde, heyecanların azalmasına ve gelenekleşmeye ortam hazırlayan kurumsallaşmanın gerçekleştiği görülür[132].

[129]Montgomery Watt, İslâm Nedir, çev. Elif Rıza, 2.b., İstanbul 1993, s.86-87.
[130]J. Wach, a.g.e., s.412-413.
[131]Bkz. Ü. Günay, a.g.e., s.284-285; G. Mensching, a.g.e., s.240-246.
[132]Bkz. R. P. Appelbaum, a.g.e., s.88-90; E. Kongar, a.g.e., s.98.

Dinî önder ve peygamberlerin tebliğlerinde temel olarak toplumda yerleşmiş bütün kurum ve gelenekleri reddettiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Eleştiri konusu olan, aslî gelenek üzerine zamanla birikmiş bozucu ve yozlaştırıcı durumlar olmaktadır. Bu nedenle peygamberler, var olan her şeyi kökten reddeden bir yaklaşımla değil de toplumun idealize edilebilecek geçmişinden kaynaklanan geleneksel normlara ve sembollere de dayanırlar. Bu durum onların toplumsal değişmedeki rollerini pekiştirici ve kolaylaştırıcı bir unsur da olmuştur.

II



Kur'an'da toplumsal değişim

A- KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞME İLE İLGİLİ KAVRAMLAR

KUR'ÂN, TOPLUMLARIN TARİHSEL OLARAK yaşamış oldukları çeşitli değişim süreçlerini genellikle kıssalar içerisinde nakleder. İnsanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak amacıyla aktarılan bu tarihsel-örnek olaylar, değişen zamana ve sosyal yapılara rağmen değişmeyen ilahî hedefleri göstermektedir[1]. Bir anlamda Kur'ân'ın mesajı, tarihî süreç içinde özü itibariyle değişmeyen insan ve insanlardan oluşan topluma yönelik omuştur.

Kur'ân; süreklilik içeren tarihsel vurgusuyla bütün toplumların, milletlerin, peygamberlerin ve toplum önderlerinin yaşadıkları örnek olayları canlı ifadelerle anlatmaktadır. Bu anlatımın yer aldığı kıssalarda, toplumların tarihî süreç içerisinde geçirdikleri değişmelerin tezahürleri ile birlikte değişmeyen genel özellikleri de işlenmektedir. Bunlar zaman ve mekânla sınırlandırılmayan evrensel

[1]Bu konuda bkz. M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul 1993, s.71.

gerçekliklerin bulunduğuna ait vurgular aracılığıyla gerçekleşmekte olup, tarihte zamana ve mekâna bağlı olarak değişim gösteren şeylerin; sosyal ilişki ağları, üretim ve tüketim biçimleri, sosyal kurumlar gibi fenomenler olduğu öne çıkmaktadır. Böylece bu fenomenlerin arka-planında fıtrat bakımından değişmeyen ve süreklilik taşıyan değerler yatmaktadır[2]. Fıtratı ise, insanın Allah'ın bir kanunu olarak, doğuştan getirdiği "yaratılış", "mizaç" ve "yetenek"lerin bileşimi şeklinde tanımlamak pekala mümkündür[3].

Kur'ân, tarihi süreç içerisinde değişmeyen fıtrî değerleri ve toplumlarda meydana gelen değişim olaylarını farklı kavramlar kullanarak zikretmektedir. Bu çerçeveden olmak üzere değişme olgusuyla ilgili çok sayıda Kur'an kavramının varlığından söz etmemiz mümkündür. Ancak çalışmamızda "toplumsal değişme" olgusunu incelemeyi temel aldığımızdan dolayı, bu konuyla ilgili olarak sünnetullah, tağyir, tahvil, tebdil, inkılap kavramları üzerinde ağırlıklı olarak durduk. Bunları seçişimizin temel nedeni, bu kavramların toplumları yok eden sebepleri hatırlatmaya ve onlardan ibret alarak kendilerini kontrol etmelerini sağlamaya yönelik ortak anlamlar taşımasıdır.

Sünnet:

Bu konuyla ilgili olarak ele alacağımız kavramların ilki, tarihî hareketin akışını ve dinamiklerini ifade eden "Sünnet"dir. Kelime olarak "sünnet", âdet, gidiş, yol ya da takip edilmesi âdet olan iyi veya kötü yol anlamındadır[4]. Kur'ân âyetlerinde gönderilen peygamberler ve onların milletleri hakkında Allah'ın sünnetleri olduğunu[5], bu sünnetlerin önceden takdir edilmiş olduğunu[6] ve hiç bir

[2]Ömer Özsoy, *Sünnetullah, Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s.92.
[3]Krş. Rum, 30/30.
[4]Seyyit Şerif el-Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut 1983, s.122; Ragıb el-Isfehâni, *el-Müfredat fi Garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, s.357.
[5]Âl-i İmran, 3/137; İsrâ 17/77; Ahzâb, 33/38, 62; Mü'min, 40/85.
[6]Ahzâb, 33/38.

şeyin O'nun sünnetini değiştirmeye gücünün yetmeyeceğini[7], geçmiş milletlerin kalıntıları üzerinde yapılacak gözlemlerin bu sünnetleri açığa çıkaracağını[8], onları bizzat (Kur'ân'da) açıklayacağını[9] ve her kavmin yaşadığı hadiselerin, sosyal tavırlarının birbirine benzediğini ve bundan sonrakilerin de böyle olacağını[10] haber vermektedir. Bu âyetlerde anahtar kavram olarak kullanılan sünnet kavramının, sosyolojik açıdan bakmaya da imkân verecek bir toplumsallık ve sosyal değişme iması taşıdığından söz etmemiz mümkündür[11].

Nihayet bireysel ve toplumsal yapıların hayatları ve yaşama biçimleri, medeniyetlerin doğuşu, yükselişi ve yıkılışı gibi olgular da "sünnet" kavramı içerisinde değerlendirilir. Bu bağlamda Kur'ân, tarihî sürece yayılmış, tarihsel ve toplumsal değişmeyi yönlendiren ilişkiler bütününü "Sünnetullah" ifadesi ile kavramlaştırmaktadır[12]. Toplumların kendi içinden gerçekleştirdikleri değişim ve dönüşüm, bir yasadan bağımsız olarak gerçekleşmemekte, bilakis sünnetullah bağlamında Allah'ın evrensel olarak geçerli kıldığı kanunları çerçevesinde oluşmaktadır.

Tarihin bir yasaya bağlı olarak işlediği yönünde bir kanaat belirtmek durumunda kaldığımızda, tarihin sünnetullah bağlamında teşekkül ettiği, gerçekleştiği, Kur'ânî bir olgu olarak öne çıkmaktadır[13]. Kur'ân'da sünnetullah, tarih içerisinde insanın başıboş bırakılmadığını ve her davranışının bir değişimle sonuçlandığını[14] vurgulamaktadır. Takdir, kaza-kader ve insanın hürriyeti gibi konular

[7] İsrâ, 17/77; Ahzâb, 33/62; Fâtır, 35/43; Fetih, 48/23.

[8] Âl-i İmran, 3/137.

[9] Nisâ, 4/26.

[10] Bakara, 2/118, 214 En'am, 6/148; Enfâl, 8/38; Hicr, 15/13.

[11] Bu yaklaşımın somut bir örneği için bkz. Lütfullah Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi", *İslâmî Araştırmalar*, S.3, (Ocak-1987), s.9.

[12] Bkz. âl-i İmran, 3/137; Nisa, 4/26; Hicr, 15/13; İsrâ, 17/76-77; Ahzâb, 33/38, 62; Fâtır, 35/43, 44; Feth, 48/23.

[13] Bkz. Ö.Özsoy, a.g.e., s.133-135.

[14] Krş. Ra'd, 13/11.

hatırda tutularak denilebilir ki; sünnetullah çerçevesinde tanımlanmış tarih, kötünün karşısında iyiden, yanlışın karşısında doğrudan, zorluğun karşısında kolaylıktan yana olan "seçmeci" bir özellik taşımaktadır[15].

Tağyir:

Diğer bir anahtar kavram olan tağyir de, yine toplumların değişmesi konusunda Kur'ân'ın kullandığı önemli kavramlardan biridir[16]. Sözlükte "değiştirmek" anlamına gelen tağyirin, bir şeyin gerçek formunu aslından başka yapmak, değiştirmek şeklinde gelen anlamları da vardır[17].

Ra'd suresinin 11. âyetinde iki kez geçen tağyir kavramı, hem kavm[18] hem de enfüs[19] kavramlarına izafe edilmekte, böylece de birindeki değişiklik, diğerinde meydana gelecek değişmeye bağlanmış olmaktadır.

Öyle görülüyor ki "tağyir", daha çok toplumsal değişmeyi sağlayan iç dinamikleri, sosyo-psikolojik etkenleri açıklayıcı bir kavram olarak kullanılmaktadır. "*... Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez...*"[20]. âyetinde geçen "mâ bi qavm" ifadesi, değişebilirlik özelliğine sahip toplumsal yapı anlamına gelmektedir. Buna göre toplumsal yapıda meydana gelen değişim, o toplumda yaşayan bireylerde de bir değişiklik meydana getirmektedir. Ve yine tersine bir süreç olarak insanlarda meydana

[15]Krş. Bakara, 2/153, 195; Mâide, 5/13, 93; Tevbe, 9/47.

[16]Bkz. Ra'd, 13/11; Enfal, 8/53.

[17]İsfehânî, a.g.e., s.553.

[18]Kavm; genellikle "toplum" olarak anlaşılırken, Kur'ân'da "medeniyet" anlamına gelebilecek şekilde de kullanılmaktadır. Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, s.79.

[19]Enfüs; 'nefs'in çoğuludur. Kur'ân'da nefs, öncelikle tek tek bireyin kimliği, kendisi anlamında kullanılır. Nefs tek tek her varlığa, diğerlerinden ayrı nitelikte bir varlık kazandıran yön ya da bu varlığın kendisidir. Bkz. Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986, s.226.

[20]Ra'd, 13/11.

gelen değişmelerin de, toplumsal yapıda bir değişikliğe yol açtığından aynı şekilde söz etmek mümkündür.

Tebdil:

Tağyir kavramının "bir şeyin kendinde değişiklik yapmak" anlamındaki tanımıyla eş anlamlı olan tebdîl de, toplumsal değişmeyle ilgili bir başka Kur'ân kavramıdır. "Mutlak değişim" için kullanılan "tebdil"in sözlük anlamı, bir şeyin başka bir şeyi başkalaştırması, başka kılması anlamına gelmektedir[21]. Bu anlam, bir şeyi kaldırıp, yerine başka bir şeyi koymak veya bir şeyin kendinde değişiklik yapmak şeklinde de tarif edilebilir.

Kur'ân'da Bakara (2/59, 181) ve Âraf (7/95) sûrelerinde geçen "tebdil" kavramı, "bir şeyin yerine başka bir şeyi getirip yerleştirme" anlamını taşımaktadır. Öte yandan Bakara (2/181) sûresinde de, sadece "dinin veya Allah'ın" hükümlerinin bir başka din veya hükümlerle değiştirilmesi anlamlarına ek olarak, bizzat o din ve hükümlerde değişiklik yapmak da kastedilmektedir. Sonuçta, "tebdil" kavramını, kullanımlarında olumsuz bir anlamı taşıdığından dolayı negatif değişmeleri ifade eden bir kavram olarak değerlendirmek mümkündür.

Tahvil:

Tahvil de tebdil gibi değişim olgusunu negatif anlamda taşıyan bir Kur'an kavramıdır[22]. Kur'an'da sadece bir yerde tebdil ve tahvil kavramları aynı ayet içerisinde bir arada kullanılmış olup[23], bu kavramlar dikey ve yatay düzlemdeki (zamana ve mekana bağlı) değişmeler anlamlarına gelmektedir[24].

"Tahvil"in kök anlamı, bir şeyin, kendi dışındakinden değişip ayrılmasını ifade eder. Bu bağlamda "tahvil"in değiştirmek anlamı

[21]İsfehânî, a.g.e., s.51.
[22]Krş. Fâtır, 35/43; Ahzâb, 33/62; Fetih, 48/15, 23.
[23]Bkz. Fâtır, 35/43.
[24]Ö. Özsoy, a.g.e., s.160.

olup bu değiştirme, ya bizzat (pratik) ya da hükmen (teorik) olur[25].

İnkılap:

Kur'ân'da toplumsal değişme ile ilgili üzerinde duracağımız son kavram, inkılab kavramıdır. İnkılap, "dönmek, vazgeçmek, çevrilmek" ve "bir şeyin tersyüz olarak değişmesi" anlamlarına gelmektedir. Aynı şekilde tahvil, tağyir (hal değiştirme, değişme) kelimeleri de bu kelimenin eşanlamları olarak değerlendirilebilir[26]. Nitekim, "*... Zulmedenler, yakında nasıl bir inkılaba uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir*"[27] ayetinde geçen "inkılap" kelimesi, bu kavramlarla ortak anlamları taşımaktadır. Âyette geçen zulüm ise, Kur'ân'da menfi bir değer anlamına sahiptir ve bu menfi anlamları üç şeye taalluk ederek gerçekleşir[28]. Bunlar:

a. Allah'a karşı yapılan zulüm. Bunun en büyüğü, küfür ve şirktir[29].

b. Başka insanları ilgilendiren zulüm; haksızlık ve katl gibi[30].

c. Kişinin kendine yaptığı zulüm; insanın kendisine hiç bir faydası olmayan ve acı veren/verecek fiillerde bulunması[31]. Kısaca zulüm, "kişinin kendi sınırlarını aşması ve yapmaya hiç hakkı olmayanı yapması" anlamında adaletsizlikte bulunmasıdır[32]. Bu durumda zulüm, insanın insan davranışı konusunda Allah tarafından belirlenmiş sınırları aşması ile ilişkilendirilmektedir. Doğal olarak psikolojik ve sosyolojik açıdan haksızlık ve adaletsizliğe yol açan fiillerin işlenmesi ile gerçekleşem zulüm, toplumda bu yönde gerçekleşecek değişmelerin de sebebi olacaktır. Toplumsal yapıda çeşitli

[25]İsfehânî, a.g.e., s.192-193.
[26]A.e., s.620-621.
[27]Şuara, 26/227.
[28]Bkz. İsfehânî, a.g.e.,s.471.
[29]Bkz. A'raf, 7/103; Enfâl, 8/54.
[30]Bkz. İsrâ, 17/33.
[31]Bkz. Bakara, 2/35; A'raf,7/19.
[32]Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1991, s.222.

nedenlerle oluşan haksızlık ve adaletsizliklerin bir takım sosyal tepkilere ve bunun akabinde gelecek inkılaplara yol açacağı malumdur. "... *Zulmedenler yakında nasıl bir inkılaba uğrayıp devrileceklerini bileceklerdir*"[33] âyeti de, bu toplumsal gerçekliğe işaret etmektedir.

Kur'ân toplumsal değişme ile ilgili kavramları tarihsel olaylar arasındaki bağımlı ilişkilere dikkat çekmek için kullanmaktadır. Bu determine ilişkiler, Sünnetullah'ın değişmezliği ilkesiyle teyit edilmiş olmasıyla birlikte, yine de olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir anlayışını ifade etmemektedir. Kur'ân'ın teyit ettiği, belli bir toplumsal değişme için gereken şartlar oluştuğunda, bunun sonucu olan değişmenin mutlaka gerçekleşeceğidir[34]. Ama değişmeyi belirleyen sebeplerin faili, hür irade sahibi fertlerden oluşan toplum olduğu için, meydana gelen toplumsal değişmelerin önceden belirlenmişliği anlamına gelen bir sosyal determinizmden bahsedilmesi güçtür.

B- KUR'ÂN'DA BİREYSEL VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

1- Bireysel Değişme

Sosyolojide genel kabul gören yaklaşımlardan biri de, "bireyin toplumsal hayat içinde şekillendiği ve yine bu ölçüde de hayatı etkilediği[35] yönündedir. Toplumun hangi öğelerinin bireyin şekillenmesinde etkili olduğuna ilişkin problem, bir yandan da bu konuda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu durum, değişmeyi inceleyen teorilerin algılama ve açıklama bağlamındaki görüş farklılıklarından kaynaklanmaktadır.

Aslında bireyin toplumsal hayatında kendisini oluşturması ve etkilemesinden bağımsız olmaksızın, bu yapının küçük bir örneğini sunacak şekilde, bir toplumsal değişme öznesi olduğu açıkça görü-

[33] Şuara, 26/227.
[34] Ö. Özsoy, a.g.e., s.140.
[35] Ülgen Oskay, *Sosyolojik Düşünce Tarihi*, İzmir 1990, s.47.

lebilmektedir. Çünkü toplumsal yapı, ekonomi, eğitim, aile, din, siyaset gibi temel sosyal kurumların karşılıklı ilişkilerinden oluşan bir bütünlük olup, bu kurumlarda meydana gelen değişmeler, bireylerin ve grupların yapı içindeki yerlerini belirlemektedir. Doğal olarak bu durum, bireylerin, tutum ve davranışlarını büyük ölçüde yönlendiren değer yargısı, norm ve düşünce sistemlerini veya bilinç düzeylerini de etkilemektedir.

Burada kaçınılmaz bir şekilde karşımıza çıkan "bilinç" kavramı ise, ekonomik yapısı içinde belirlenen yeni ihtiyaç ve engellemelerin etkisiyle oluşan, kişinin değer yargısı, norm ve düşünce sisteminde somutlaşan ve dolayısıyla tutum ve davranışlarına yansıyan bir olgu şeklinde tanımlanmaktadır[36]. Bu anlayışa göre üst üste yapılanan ihtiyaç ve engellemelerin baskısı altında bireyler, toplumsal fonksiyonlarının ve çıkarlarının bilincine varmakta ve çıkarlarını gerçekleştirmek amacıyla çeşitli nitelikte eylemlere girişmektedirler. Eylemler bilinçlenme sürecinin somut sonucudurlar. Toplumsal dinamikte objektif veya subjektif bir kriter olarak bilinç düzeyinde meydana gelen değişmeler, toplumsal değişmeyi açıklamada önemli bir ayraç olarak dikkatleri çekmektedir.

Bu eğilim ile insan, sosyal gerçekliğin belirlediği bir varlıktan öteye geçememektedir. Bu yaklaşımı temellendirme konusunda Durkheim'den elverişli örnekler bulmak mümkündür[37]. Durkheim'e göre, sosyal gerçeklerde psikolojik gerçeklerin dışında olan bir unsur bulunmaktadır. Sosyal gerçek öncelikle bireylerin dışında olmakta ve bireylerin değişimi sosyal düzendeki devamlılığı sarsmamaktadır. Sosyal düzendeki bu devamlılık, onun bireylerin dışında olduğuna işaret etmektedir. Böylece aile, sosyal zümreler, dernek, şirket v.b. gibi sosyal kuruluşlar bireylerin değişmesine rağmen sosyal yapılarını korumakta başarılı olmaktadırlar. Birey ise, mevcut

[36]A.e., s.46.

[37]Bkz. Emile Durkheim, *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, İstanbul 1986, s.35-49.

olan bu sosyal düzenin içinde doğmakta veya kendi isteğiyle böyle bir yapıya katılmaktadır. O halde Durkheim'e göre sosyal kuruluş bireylerin psişik yapılarının birleşimi değildir. Çünkü gerçekte bireyler, sosyal yapının içinde akıp gitmektedirler[38].

Sosyal gerçekliğin baskıcı ve zorlayıcı özelliklere sahip olmasının nedeni, onun çoğu kereler bireyselliğin dışında olmasından ve objektifliğinden kaynaklanmaktadır. Ne var ki bu durum bireylerin çoğunlukla farkında oldukları bir durum değildir. Bu nedenle birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilen her davranış biçimi, sosyal gerçeklik olarak tanımlanmaktadır. Durkheimci metodolojik yaklaşımın özünü de yansıtan bu tanıma göre, sosyal gerçeklik özgül bir olgudur. O, bireylerin bir arada bulunmasından doğar ve bireysel bilinç düzeyinde olup bitenlerden de özünde ayrılır. Bir başka açıdan bakıldığında, topluma artık bireylerin bir toplamı olarak bakılmamakta, aksine bireyin toplumun bir ürünü olarak ortaya çıktığı anlayışı öne çıkmaktadır[39].

Kısacası bireylerde somutlaşmasına rağmen, bireysel bilinçlerdeki oluşumdan bambaşka bir varlığa sahip olan toplumsal bilinç, kendine özgü nitelikleri, var oluş şartları ve gelişme biçimleri olan bir toplumsal gerçek olmaktadır. Bu özelliğiyle toplum, bireysel bilinçler üzerinde sürekli bir baskı mekanizması oluşturur[40]. Durkheim'in bu yaklaşımında bilme biçimleri, yani bilginin oluşum yolları, hatta düşüncelerimizin ana kategorileri, belirli düzeylerde toplumsal şartlar tarafından şekillendirildiği görülmektedir. Öyle ki Durkheim'e göre, din bile bizzat toplum tarafından bizâtihi kendisinin "tanrılaştırılması"dır. Toplum, üyeleri üzerinde yürüttüğü etkilerle onların ruhunda ilâhî olana ait duyguyu yaratır. Böylece dinin Tanrı şeklinde yüceltilmiş (sublimation) bir kollektif bilinç[41] biçiminde somutlaştığı iddia edilmektedir.

[38] Altan Eserpek, *Sosyoloji*, Ankara 1981, s.49.
[39] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, s.228.
[40] E. Durkheim, a.g.e., s.44.
[41] Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, İstanbul 1990, s.42.

Buna karşılık sözleşme teorisi olarak bilinen diğer bir yaklaşım, grup ya da toplumu bireylerin iradî ve bilinçli bir eseri olarak değerlendirmektedir. Sosyologlar, bu yaklaşımın zamanla önemini kaybettiğini ancak bütünüyle de geçerliliğini yitirmediğini belirtmektedirler[42].

Toplumu bir tür organizmaya benzeten Organik Teori'ye göre ise, toplum biyolojik bir sistem olup, toplumun hücreleri "kişiler", organları ise "menfaat birlikleri ve kurumlar"dır. Bu teorinin doğruluğu bir kez kabul edildiğinde bu yaklaşım bizi, insanın kişiliğini inkar etmeye ve insan bilincinin sadece sosyal bilincin bir belirtisi olduğu kanaatına kadar götürmektedir. Oysa toplumla birey arasındaki ilişki, tek yönlü ele alınamayacak bir "karşılıklılığı" da içermektedir. Toplum, bütün gelenekleri, kurumları, sağladığı fonksiyonlarıyla sosyal hayatın karmaşık ve değişken düzenidir; fakat bu düzen insanın psikolojik, fizyolojik ve fizik ihtiyaçlarından doğmuştur[43]. Aslında toplumun organik veya mekanik bir bütün olmayıp aksine sosyal yapıda bireyin grup ve grubun birey üzerindeki etkilerinin karşılıklı olduğunu gözlemek mümkündür. Fakat bazı kişiliklerin, grupların gelişmesi üzerinde büyük oranda etki yaptıkları inkar edilmemekte ise de, bu durum ancak istinaî ve geçici hallerde gerçekleşmektedir.

Bireysel değişmeye ağırlıklı olarak bireyselliğin etkili olduğu çağdaş dünyada gerçekleşebilir bir olgu olarak bakılırken, modern dünyadaki gelişmeler bu beklentiyi doğrulamayacak yönde gelişmiştir. Sosyolojik açıdan bireysellik, "kişinin, öncelikle kendisini saran örf ve âdetlerin tutsağı olmadığı, çevresine karşı sürekli ve hazır cevaplarının bulunmadığı, anlayış ve kişisel amaçlarının hayat faaliyetlerinde temel faktör rolünü gördüğü durumlarda oluşmaktadır[44]. Bu tanımlamadan hareket edildiğinde eski toplumlarda

[42]A.e., s.110.
[43]A.e., s.111.
[44]A.e., s.112.

bireyliğin az olduğu ve çağdaş dünyanın karmaşık toplumlarında bireyselliğe daha fazla imkân tanındığı sonucu belirleyici bir durum olarak kabul görmektedir. Oysa ki modern toplumlarda kişinin daha çok uzmanlaşmış bir alışkanlık içinde koruduğu rolleri, onun bireysel bir kimlik edinmesine ihtiyaç doğurmamakta, hatta bireyselliğin eritildiği bir evrende toplumsal tek biçimlilik, özgün ve özgül yönelişleri tek bir paydaya hapsetmektedir.

Toplumsal değişme açısından bireysel değişmenin ve birey-toplum ilişkilerinin mahiyetinin ve etkilerinin bilinmesi gerekmektedir. Herşeyden önce insan, toplumsal bir varlık olup, toplum da ihtiyaçların zorlaması sonucunda oluşan inanç, ideal ve arzuların etrafında birbirine kenetlenmiş insan gruplarının somut bir sembolü olarak nitelendirilebilir.

Son tahlilde diyebiliriz ki, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğunu veya dış zorlamalarla toplumsallık kazandığını ya da kendi özgür iradesiyle toplumsallaştığını savunan farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Kur'ân'da ise toplumsallaşma sürecinin insan fıtratına yerleştirildiği ve yaratılışında var olduğu bildirilmiştir. Bu durum, Hucurat Sûresi'nde dile getirilmiştir:

"*Ey insanlar, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah yanında en üstün olanınız en çok korunanınızdır. Allah bilendir, haber alandır*"[45].

Görüldüğü gibi âyette farklılıklar nedeniyle insanların birbirlerini tanımaları gerektiği inancından hareketle, bir toplumsal ilişkinin gerekliliği vurgulanmaktadır. Bireysel farklılıklar ve tanışma eylemi, toplumsal hayatın vazgeçilmez şartı olup, bu tür farklılıkları bir ayrım aracı olarak kabul etmek mümkün değildir[46]. İnsanlar kendilerine tanınan imkânlar ve beceriler açısından aynı olarak ya-

[45]Hucurat, 49/13.

[46]Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, c.V, çev. Yusuf Karaca, İstanbul 1987, s.423.

ratılmamışlardır[47]. Eğer böyle yaratılmış olsaydılar, yani herkes aynı özelliklere sahip olsaydı, doğal olarak kimsenin kimseye ihtiyacı kalmaz ve karşılıklı olarak yerine getirilen sorumluluklar anlamsız hale gelirdi.

Allah insanları gerek beceri bakımından, gerekse ruhsal, fiziksel ve benzeri bakımlardan farklı şekillerde yaratarak, her birine ayrı yetenek ve eğilimler vermiştir. Özel kabiliyetleri yönüyle insanlardan bazıları diğerlerine üstün kılınmış, böylece insanlar doğuştan birbirlerine muhtaç hale geldikleri için birliktelikler kurmaya başlamışlardır. Bu da kollektif ve toplumsal hayata geçiş sürecini hızlandırmıştır.

Kur'ân, toplumsal yapı içerisinde fertleri bütünüyle iradesiz varlıklar olarak görmemekte, bilakis topluma karşı bireye öncelik tanımaktadır. Toplum, bireyi çok değişik şekillerde etkileyen ve sınırlayan bir gerçeklik olmakla birlikte, münferit insanlar aracılığıyla da yönlendirilebilmektedir. Zira insanlar için kendi iradelerinin payı olmaksızın içine doğdukları çevre gerçeğinden önce nitelikli bir fıtrat gerçeği vardır[48]. Kur'ân çevre faktörünü belirleyici özelliklerinin varlığına rağmen, "fıtrat gerçeğine" dönmeyi başarabilen insanların tarihsel örneklerini vermektedir[49]. Kur'ân'da birey olarak insan içinde yaşadığı toplumun kaderini belirlemede Allah'ın mutlak otoritesinden bağımsız olmaksızın, güç sahibi kılınmış ve tarih adeta onun eline teslim edilmiştir.

Toplumsal çözülmeyi ve çöküşü hazırlayan faktörlerin geneli Kur'ân terminolojisinde zulüm kavramıyla da ifade edilmiştir. İnsanın "zulmü" ortaya çıkaran zaafları[50] öncelikle bir insan olarak kendisine, topluma ve tabiata karşı davranışlarında kendini göster-

[47]Bkz. Zuhruf, 43/32.

[48]Krş. Rum, 30/30.

[49]Bkz. Tahrim, 66/11; Kehf, 18/10, 26; Yâsin, 36/20, 27.

[50]Bu zaaflar, "Düşüncesizlik (İsrâ, 17/100); Huysuzluk (Mearic, 70/19); Acımasızlık (İbrahim, 14/34); Nankörlük (Zuhruf, 43/15); Azgınlık (Alak, 96/6); Telaş (İsrâ, 17/11)" olarak gösterilebilir.

mektedir. Bu zaaflardan herhangi biri insana hakim olmaya başladığında, diğerleri de onu izleyecektir. Bu çerçevede insanda kendisini yeterli görme ve Allah'tan bağımsız hissetme (istiğna-tekebbür) eğiliminin varlığından söz edebiliriz[51]. Eğer bu "istiğna" ve "tekebbür" duygusu kontrol altına alınmazsa, bu zaaflar insanı sadece Allah'a değil, içinde yaşadığı topluma da sorumsuz bir hale getirecektir[52].

Öte yandan "nefsine zulmetmek" (kendine adaletsizlik etmek) deyimi ve "her türlü adaletsizliğin (zulmün), yapana geri dönücü olması" fikri, Kur'ân'ın sıkça kullandığı ifadeler arasında yer almaktadır. Kur'ân'da geçmiş nesillerin ve kişilerin sapma yönünde gerçekleştirdikleri değişimlere değinildikten sonra, genellikle şu ifadelere yer verilir: "*Allah onlara zulmetmedi, (onları helak ederken) onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı*"[53]. İnsanın kendine zulmeden eğilimleri büyük ölçüde onun "zaafiyet" ve "zihin darlığı" gibi özelliklerinden beslenerek gelişmektedir[54].

Ayrıca bu anlayışı doğrulayacak şekilde Kur'ân, "Allah'ın insanların kalplerini mühürlemesinden, gözlerinin hakikati görmeyecek şekilde körleştirilmesinden ve etraflarına bakıp tefekkür etmelerini engellemek için boyunlarına zincir vurulmasından" bahseder[55]. "Kalplerin mühürlenmesi" aslında, insanların kendi davranışlarından dolayı karşılaştıkları bir sonuç olarak ifade edilir. "*Onlar 'kalplerimiz perdelidir' dediler. Hayır, ama inkarlarından dolayı Allah onları lanetlemiştir, artık çok az inanırlar*"[56]. Açık bir şekilde insanların kalplerinin mühürlenmesinin veya gözlerinin kapatılmasının, yaptıkları kötü fiiller yüzünden gerçekleştiği vurgulanmaktadır[57].

[51]Bkz. Alak, 96/6,7.
[52]Fecr,89/15, 20.
[53]Bkz. Âl-i İmran, 3/117; Bakara, 2/57, 231; Talak, 65/1; Neml, 27/44; Kasas, 28/16; Âraf, 7/23, 160, 177.
[54]Fazlurrahman, a.g.e., s.84.
[55]Bkz. Bakara, 2/7, 88; Âraf, 7/179; En'am, 6/49.
[56]Bakara, 2/88.
[57]En'am, 6/49.

Kur'ân'ın bu çerçevedeki ifadeleri, bireyleri sahip oldukları hür iradeleriyle yaptıklarından sorumlu varlıklar haline sokmaktadır.

Dolayısıyla insan davranışlarının içgüdüselliğinden bahsetmemiz mümkün değildir. İnsan, ya "Tanrı'nın emirlerine uyarak" ya da "yoldan saparak" sürekli olarak hiç sonu gelmeyen zihnî çatışmalara yakalanma veya onlardan kurtulmaya çalışma sürecini yaşamaktadır[58]. Yolunu seçme hakkıyla doğan birey "uyumlu" ya da "uyumsuz" rollerden birini tercih ederken her halükârda rolünden yana davranışlar sergilemeye çalışmaktadır.

Ancak bireyin yolunu seçme hakkının bazen gelenekler tarafından yönlendirildiği durumlarda söz konusudur. Gelenekler, sosyal hayatın düzenli akışını sağlayan toplumsal pratikler olarak fonksiyon gördüğü gibi, bir diğer yönüyle de olumlu anlamdaki değişmelere engel teşkil edebilmektedir[59]. Genellikle değişimin karşısında geleneklere bağlanmanın getirdiği durgunluğun çekici bir rahatlığı bulunmaktadır.

Ancak insan, özgür bir iradeye sahip olduğu için "geleneklerle şartlandırılmış olma" mazeretine sığınamamaktadır. İnsanı özbilinçten ve seçme yeteneğinden alıkoyan "atalarının izinden gitme" davranış kalıbı, bu yönüyle Kur'ân'da olumsuz bir tutum olarak eleştirilmiştir[60]. Çünkü geleneksel etkenlerin bireyin bütün davranışlarında belirleyici olması, bireyin iradesinin, bütünüyle geleneklerle sınırlandırılmasına ve yönlendirilmesine sebep olmaktadır.

Bu bakımdan peygamberlerin karşılaştıkları önemli engeller arasında, münker olarak bilinen toplumsal kesimlerin "geleneği" bir korunma aracı olarak öne sürmeleri omuştur. Böylece "gelenek", değişme karşısında durağanlığın elverişli bir zırhı olarak sahiplenilmektedir[61]. Bu vesileyle de, insanlarda bireysel sorumluluk-

[58]I. Ba-Yunus- Ferid Ahmet, *İslâm Sosyolojisi*, çev. Rıdvan Kaya, İstanbul 1986, s.63.

[59]Krş. Bakara, 2/170; A'râf, 7/28; Yunus, 10/78.

[60]Bkz. Zuhruf, 43/23, 24.

[61]Fazlurrahman, a.g.e., s.29-30.

lar, geleneğin ağır tahakkümü karşısında iradenin dışlanmasıyla eritilmekte ve böylece de toplumsal vicdan rahatlatılmaktadır.

Kur'ân açısından yaklaşıldığında, insanın iki boyutlu olduğu görülmektedir. İnsanda bu iki boyuttan hangisinin ön plana çıkacağını belirleyen faktör, yine insanın kendi hür iradesinde somutlaşmaktadır. İnsanın tarih içerisinde çoğu zaman olumsuz rol oynaması daha çok zaaflarının güdümüne girmesi ile gerçekleşirken, olumlu rol oynaması da onun, genellikle fıtratına uyması, kendisini yabancılaştırıcı etki ve unsurlardan arınması ile gerçekleşmektedir[62].

Kur'ân birey ve toplum ilişkilerine değinirken de, kendine has üslubuyla toplumlar/ümmetler için de ortak bir kaderden, tarihten söz etmektedir. "*Her ümmet için bir ecel vardır. Onların ecelleri gelince ne bir saat ertelenebilir, ne de öne alınabilir*"[63] Bu âyette toplumlar için tıpkı insanlarda olduğu gibi bir ölümden, toplu bir yok oluştan bahsedildiği görülmektedir[64]. Burada sanki toplumların da yaşayan bir organizma gibi özgür iradeleri olduğu düşüncesi ön plana çıkmaktadır. Ayrıca her ümmetin/toplumun kendi toplumsal bilincini ve düşünce biçimini belli oranlarda belirleme özgürlüğüne sahip oluşu da[65] göz önünde bulundurulduğunda, toplumlar arasında oluşan değer farklılıklarının da bireylerin algılama şekillerine yansıması normal bir sonuç olmaktadır.

Doğal olarak bireylerin bu tür davranışlarını topluma malettiğimiz takdirde bireysel davranışlardan dolayı toplumun genel olarak sorumlu tutulması da mümkün olabilmektedir[66]. Çünkü toplum

[62] A.e., s.67-72.

[63] Âraf, 7/34.

[64] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c.IV, İstanbul 1971, s.35.

[65] "*...Böylece biz her ümmete kendi işlerini cazip gösterdik...*" En'am, 6/108.

[66] Bkz. Şems, 91/14; Şuara, 26/157-158 âyetlerinde Semud kıssasında, Salih Peygamberin devesinin kesilmesini tek bir kişi gerçekleştirdiği halde, suç bütün topluma mal edilmiş ve bütün toplum bundan sorumlu tutularak, sonuçta topluluğun tümü cezalandırılmıştır.

söz konusu suç eyleminin gerçekleştirilmesine göz yummakta, engellemek için çaba göstermemekte, ya da desteklemektedir. Dolayısıyla da bu tutumun bir ürünü olarak bireysel eylemlerin sonucuna katlanmak zorunda kalmaktadır[67].

Eğer toplumsal irade, suçun oluşmasına zemin hazırlıyorsa, aynı zamanda bu durumu destekliyor anlamına da gelecektir. Zaten bireyin onaylaması ve karar vermesi gerçekte, toplumsal iradenin ya da toplumsal kabullerin bir parçası olmaktadır. Burada bireysel eylemin toplumsal iradeden kolay kolay ayrı düşünülemeyeceği dikkat çekici bir biçimde belirginleşirken, bireysel suçlar toplumsal suçların bir prototipi olarak meydana çıkabilmektedir.

Bireylerin tek tek rol, kimlik, yöneliş ve tutumlarının örgütlenmiş modeli olarak ortaya çıkan toplum, aynı zamanda insanların psikolojik ve ruhî temeli üzerinde yükselen bir yapı görüntüsü taşımaktadır. Bu temel üzerindeki üst yapı, yani toplumsal durumda meydana gelebilecek değişme ancak temelin (bireysel olanın) değişmesiyle mümkün olmaktadır. "*Bir millet kendi durumlarını değiştirmedikçe, Allah onların durumlarını değiştirmez...*"[68] âyetinde işin temeli ile onun üzerine yükseltilen yapı arasındaki belirlenmiş ilişkiden söz edilmekte, insanın psikolojik ve fikrî konumu ile sosyal durumu arasındaki bağlantı üzerinde durulmaktadır. İnsanın iç âlemiyle dış âlemi arasındaki ilişki vurgulanırken, bir topluluğu meydana getiren fertlerin psikolojik durumu değişince, sosyal konumlarının da değiştiği belirtilmektedir[69]. Burada söz konusu edilen iç değişiklik ahlâkî alanın en uzak noktalarına kadar uzandığı gibi, kişisel ve psikolojik yapının temellerini de kapsamaktadır. Ayrıca bu iç değişiklik, bizzat insanın kendi yapısı ve nefsiyle olan ilişkilerinde etkili olduğu gibi diğer insanlarla da (ister birey, ister top-

[67]Bkz. Neml, 27/51.

[68]Ra'd, 13/11.

[69]Seyyid Kutub, *Fizilâl'il Kur'ân*, c.VII, çev. S. Uçan -V. İnce- M. Yolcu, L. Bender, İstanbul 1990, s.346.

lum olarak) tarihi hareketin seyri ile de ilgili görünmektedir[70].

Kur'ân, birey-toplum ilişkilerine değinirken, bazen bireyin önceliğine dikkat çekmekte[71], bazen de toplumun belirleyicilik bağlamındaki anahtar rolünü teyit edici[72] ifadeler kullanmaktadır. Ayrıca Kur'ân kendilerini mustaz'af olarak tanımlayan[73] insanların, sorumluluklarından kurtulmak için kendi "zayıflık ve ezilmişliklerini" mazeret olarak kullanamayacaklarını, çünkü zayıflıklarının asıl sebebinin toplumsal baskılar karşısında kendi kişiliklerinin ve sorumluluklarının farkında olamayışları olduğunu belirtmektedir[74]. Bu nedenle Kur'ân'da insanın sorumluluğu üzerinde durulmuş, bireyin bu sorumluluğunu canlı tutacak ve onu toplumsal yozlaşmalara karşı dirençli kılacak "emr-i bi'l-ma'ruf, nehy'i ani'l-münker" ilkesi yerleştirilerek bireyin korunmasına öncelik verilmiştir.

Kur'ân kıssalarına genel bir göz atıldığında da, peygamberler ve tarihsel dinî önderlerin toplumlarma rehberlik ederken karşılaştıkları güçlükleri, bu ilkeye karşı gösterdikleri kararlılık ile aşmayı başardıkları görülmektedir.

2- Toplumsal Değişme

Din ve toplumsal değişme arasındaki ilişkiler değerlendirilirken, bir yandan toplumsal değişmenin din üzerindeki etkileri, diğer yandan da dinin toplumsal değişme süreci içerisindeki rolü üzerinde durulması gerekmektedir[75]. Bu bağlamda din, bir yönüyle toplumsal değişmeye engel teşkil ederken, bir başka yönüyle de değişmenin temel faktörü şeklinde fonksiyon görebilmektedir.

Toplumsal değişme açısından din, insanın tutum ve davranışla-

[70]İmaduddin Halil, *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1988, s.260.

[71]Bkz. Maide, 5/105.

[72]Bkz. En'am, 6/108.

[73]Bkz. Nisa, 4/97.

[74]A. Ünal, a.g.e., s.419.

[75]Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Kayseri 1993, s.281.

rını, insanlararası ilişkileri ve toplumsal hayatı belirleyici temel özellikleri taşıması nedeniyle değişme süreçlerini, kişilik ihtiyaçlarının karşılanmasını veya engellenmesini önemli ölçüde etkilemektedir. Bu etkileşimde sosyal yapıdaki değişmelerin dinî hayata yansıyan yönü de gözönünde tutulması gereken bir boyut olmaktadır. Ancak toplumsal değişme ile dinî hayat arasındaki etkileşimden yola çıkarak, dini toplumsal süreçlerin ortaya çıkardığı herhangi bir sosyal fenomen veya kurum olarak değerlendirmek indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Dinin fonksiyonelliği ile toplumsal hayatta girdiği etkileşimleri, onun vahye dayanan özellikleri dışarıda bırakılacak anlaşılamayacaktır[76].

Toplumsal hayata ilişkin eleştiri ya da sosyal reform çıkışları ise, daha çok dinamik bir aktiviteye sahip ve dünyaya belirli bir tarzda onu kabul ederek açılan dinlere izafe edilmektedir. İslâm bu anlamda toplumsal hayatı değiştirmeye ve onu yeni bir yasama sayesinde organize etmeye teşebbüs etmiş bir din görünümündedir[77]. Ancak dinler tarihine genel olarak bakıldığında, dinin sosyal yapıda değişimi talep edici özelliğinin dışında farklı fonksiyonları yerine getirdiği de görülebilir. Bu bağlamda dinlerin, dinî yönetime ve yoruma bağlı olan mevcut sosyal yapının korunması ve devamı yönündeki eğilimlerinin de[78] bulunduğundan bahsetmek mümkündür.

Farklılaşabilen bu pozisyonlar, din-toplum ilişkilerinde değişimin önemli faktörü olan ve bu konuda belli sorumlulukları taşıyan toplumun durumuna göre şekillenmektedir. Kur'ân bu durumu; "*... Şüphesiz bir millet kendilerinde bulunan (güzel meziyet)i değiştirmedikçe, Allah onlara verdiği nimeti değiştirmez...*"[79] âyetiyle belirtmektedir. Bu anlayıştan hareket edildiğinde toplumların bağımsız bir varlık olarak, genel tarihî süreçlerden farklı bir sorumluluğa sa-

[76]A.e., s.288; Yümni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İstanbul 1994, s.170.
[77]Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Konya 1994, s.113.
[78]A.e., s.110-113.
[79]Enfal, 8/53.

hip olduğu[80] görülür. Toplumların tarih içerisinde yer aldığı olumlu•ya da olumsuz pozisyonlar, kendi fiillerinin bir sonucu şeklinde oluşmaktadır. Böylece toplumsal değişmenin, toplumun kendi iç dinamiklerine ve insanî sorumluluklarına bağlı olduğu öne çıkmaktadır. Allah'ın toplumsal değişme ile ilgili sünnetleri, insanların hür iradeleriyle seçtikleri eylemlerin sonuçlarıyla karşılaşmaları· şeklinde gerçekleşmektedir[81]. Allah herhangi bir toplumun durumunu (onlara verdiği nimet ve üstünlükleri ya da iyi-kötü herhangi bir durumu) onlar kendi öz benliklerindekini değiştirinceye kadar değiştirmemektedir[82].

Allah'ın bir toplumda meydana getirdiği değişim, insanların ve toplumun kendi iradeleriyle gerçekleştirdikleri sosyal değişmelerden bağımsız ele alınamayacak bir ilişkiye dayanmaktadır. Bu sebeplilikte, Allah toplumsal iradenin değişimini öncelikli şart olarak koymuştur. Bu durum birey planında geçerli olmayıp, toplumsal alana ait bir özellik olarak uhrevî olmaktan çok, dünyevî bir nitelik taşımaktadır[83]. Bu iki değişimden birinin diğerini gerektirecek biçimde nedensel bir süreci içerdiği görülmektedir. Zira Allah, belli fiillerin ardından bu sonuçları yaratmaktadır ve bu sonuçlarda adeta Allah'ın doğal dünyada yerleştirdiği yasaların işlerlik göstermesi gibi doğrudan oluşmaktadır[84].

Buna göre toplumsal ve tarihsel değişmenin yönüne etki eden değişme dinamikleri ve geleneğinden bahsedilebilir. Ancak bu durum, toplumsal değişmenin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalar olabileceği anlamına gelmemektedir[85]. Kur'ân'da ise, tarihsel ör-

[80]Mustafa Aydın, *İslâm Toplumunun Şekillenişi*, İstanbul 1991, s.255.

[81]S. Kutub, a.g.e., C.VI, s.346.

[82]Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.V, s.129-130.

[83]Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1984, s.60-61.

[84]A.e., s.61.

[85]Toplumsal değişmenin yönünü ve niteliğini belirleyen yasalar bulunduğu fikri K. Popper'e göre; "geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen işlerin "tabiat kanunlarına"

nekler aracılığıyla aktarılan toplumsal olaylar, "değişmenin mutlak yasalarını" sunmaktan ziyade, tarihî sürece etki eden sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik nedenleri işleyen ve bunların geleceğe yansımaları hakkında bazı tesbit imkânları sunan özellikler taşımaktadırlar.

Toplumsal değişme ile ilgili mutlak yasaların bulunduğu düşüncesi, tarihsel gelişme hakkında bazı "öndeyi ve kehanetlerde" bulunma imkânı veren sosyal determinizme yol açmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'ın insan ve toplumları hür ve sorumlu varlıklar olarak vasıflaması, onda toplumsal değişmenin yönünü belirleyen mutlak yasaların bulunabileceği düşüncesini anlamsız bir hale sokmaktadır.

Kur'ân, tarih sürecinde toplumların çeşitli yönlerde yaşadıkları değişikleri onların iradelerinden bağımsız gelişen bir süreç olmadığını temel bir vurgu olarak sürekli dile getirmektedir. Her değişimin odak noktasında ise, bizzat insanın kendisi bulunmakta olup, değişiminde yaratıcısı olması itibariyle var oluşun merkezi olan Allah, değişimle ilgili yaratışını insanın hür eylemine bağlı kılmıştır[86].

Kur'ân'da geçen "ortak kader"[87], "toplumsal akibet"[88] gibi kavramların ise tarih içerisinde toplumların değişimine etki eden bazı dinamiklerin bulunduğuna işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Fıtratından (yaratılmış insan tabiatından)[89] sapan ve insanlığını yitiren bir birey gibi, toplumlarda aynı akibete uğrayabilirler. Bu anlamda fıtrat, tüm insanlığa Allah tarafından verilmiş bir özelliktir. Yaratılış böylece, Allah'ın niyetine bağlı olarak bir amaca yöne-

atfedilmesi yönündeki genel eğiliminden kaynaklanan tipik bir XIX. yüzyıl yanılgısıdır". Bu konuda bkz. Karl R. Popper, "Toplumbilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, Bryan Magee, çev. Mete Tunçay, İstanbul 1982, s.140.

[86]Bkz. Enfal, 8/53; Ra'd, 13/11.

[87]Bkz. Âraf, 7/34.

[88]Bkz. Neml, 27/51; Mü'min, 40/5.

[89]Merrly Wyn Davies, *İslamî Antropolojinin Oluşturulması*, çev. Tayfun Doğukargın, İstanbul 1991, s.82.

lik olup aynı zamanda fiziksel varlığımızdan önce gelen bir teslimiyet niteliğindedir[90]. Bu durum Allah'ın bütün insanlara değişmez bir öz olarak verdiği fıtrat gerçeğinden[91] kaynaklanmaktadır.

Toplumlar arasındaki farklılıklar genellikle bireysel değerlerin bütünüyle sosyal yapıya ve kültüre yansımasıyla oluşmaktadır. Doğal olarak toplumların sosyal yapılarında ve kültürlerinde bir takım biçim ve karakter farklılıklarına rağmen, ortak insânî bir öz taşıdıklarını söylemek mümkündür.

Kur'ân bu özellikleri dolayısıyla toplumu, kendine özgü bir varoluşu, sorgulama ve değişim yapabilme dinamikleri olan bir varlık gibi değerlendirmektedir[92]. Çünkü bu anlamda tarihsel süreçte toplumlarda, bireyler gibi sorumluluk sahibi olarak iradeleriyle yönlenen bir hayatı yaşamaktadırlar.

Ancak toplumsal değişimin yönü ilâhî iradenin belirlediği doğrultuda olmalıdır. İnsanlar, bireysel ve toplumsal iradelerinde diledikleri gibi davranma hakkına sahip olmakla birlikte, kendilerine verilen "emanet"in[93] bir gereği olarak "fıtrat" temelinde ahlâkî amaçlara uygun değişimleri yapmakla da sorumlu olmaktadırlar.

Toplumsal sorumlulukların ve hedeflerin yerine getirilebilmesi toplumun kendi iç dinamikleriyle değişim yapabilme gücüne ve irade serbestisine sahip olmasına bağlı olduğu için insanlara bu imkânların tanındığı söylenebilir. Bu durum neticesinde doğal olarak Allah'ın kendine özgü kıldığı değişimin, toplumun kendi iradesiyle gerçekleştirdiği değişimden önce meydana geleceğini ummak Sünnetullah'a[94] aykırı bir tutum olacaktır. Ayrıca böyle bir eğilim, insanın yerini, sorumluluğunu ve kendisine verilen emaneti yok sayma gibi olumsuz yönelişleri beraberinde getirecektir.

Bireysel ve toplumsal boyutta insanların kendilerine verilen

[90]A.e., s.123.
[91]Bkz. Rum, 30/30.
[92]C. Said, a.g.e., s.51.
[93]Bkz. Ahzâb, 33/72.
[94]Bkz. Enfal, 8/53; Ra'd, 13/11.

"emanet"le birlikte irade sahibi varlıklar olarak eylemlerinde bağımsız olmaları tarihsel değişimde önemli bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Özellikle İbn Haldun'un olayların gerisindeki sebeplere ilişkin açıklamalarında bu tarihsel ve toplumsal değişimin dinamiğini açıklama çabaları vardır: "Tarih, zahiri itibariyle devletlerin ve çağların haberlerine bir şey eklemez. Oysa batınında bir görüşü, bir araştırmayı, varolanlar ve onların var oluş ilkeleri konusunda sağlam bir tümevarımı gerektirir. Tarihi bu bâtınî yönüyle bilmek demek, olayların niteliğini ve derinden akan sebeplerini bilmek demektir"[95]. Böylece İbn Haldun, tarihin bâtınî yönünün de mevcut olduğu kanaatine bağlı olarak, toplumsal olayların temelinde gizli olarak bulunan dinamiklerin belirleyiciliğine atıfta bulunmaktadır.

Kur'ân geçmiş toplumlardan örnekler verirken, onların cezalandırma sebeplerini de izah eder: "*Onlar, sadece küfürleri -hakikate yanaşmamaları- nedeniyle değil, suçları -zulümleri- sebebiyle cezalandırılmışlardır*"[96]. Bu ceza ve akibetler, toplumların kendi içlerinde zulmün ve adaletsizliğin yaygınlaşmasını önleyici denetim mekanizmalarını kurmayıp, seyirci kalmalarıyla başlayan bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir[97]. Kur'ân, burada tarihsel süreci açıklama/anlamlandırma konusunda bir 'bakış açısı' getirmektedir. Bu anlamda tarihsel süreç belli bir amaçlılık taşımakta olup, toplumlar bu amaca uygun bir akışın içinde olmalıdırlar[98]. Bu bakış açısına göre insan fıtratına uymayan her türlü yöneliş, bir "bozulma ve hakikatten uzaklaşma" olup, bu yönde değişim sürecine giren toplumlarda tıpkı insanlar gibi "hesaba çekilecek" ve "sorgulanacak-lar"dır[99].

Kur'ân, hitap ettiği toplumun yabancısı olmayan, bilinen bir ta-

[95]İbn Haldun, *Mukaddime*, c.I, çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1986, s.5.
[96]Bkz. Hud, 11/117.
[97]Bkz. Şems, 91/7-10.
[98]Saadettin Elibol, *İnsalığın Tarihi Üzerine*, Ankara 1989, s.109.
[99]Bkz. Casiye, 45/28.

rih kültürüne işaret ederek tarihsel ve toplumsal değişmeler üzerinde durmaktadır[100]. Kur'ân'da Ad kavminin belirgin bir özelliği olarak "oldukça güçlü ve gücünün fazlasıyla farkında bir millet olduğu" belirtilir[101]. Aynı şekilde Semud toplumu da "ileri bir refah düzeyine sahiptir"[102]. Ancak bu toplumların içinde bulunduğu lüks hayatı onları adaletten uzaklaştırmış ve müfsit, haddi aşmış bir toplum haline getirmiştir. Toplumda bir kesim lüks içinde yaşarken, diğer bir kesimin sefalet çektiği toplumsal dengesizlikler meydana gelmiştir. Salih peygamberin, halkı bilinçlendirme çabalarına rağmen, toplumu ıslah etmeye güç yetiremediğini ve sonuçta Ad kavmi gibi[103], Semud kavminin de cezalandırıldığı anlaşılmaktadır[104].

Lut peygamberin kavminin içinde bulunduğu yaygınlaşmış sapkın davranışlarda toplumsal çöküşü hazırlamış; Lut peygamberin çabaları sonuç vermeyince, bu toplumun sonu da diğerleri gibi olmuştur[105].

Şuayb peygamberin Medyen halkına yapmış olduğu çağrılarda "ticaret ahlâkının" ağırlıklı bir yere sahip olması, bu toplumda ticarî hilekârlığın ve ahlâksızlığın yaygın olduğunu göstermektedir[106]. Hz. Şuayb'ın toplumdaki sosyo-ekonomik temeller üzerine yaptığı eleştiriler ve uyarıların kendi toplumsal konumları için bir tehlike oluşturduğunun farkına varan kesimler[107], Şuayb peygamberi ve kendisine inananları sürgün etmeye karar verirler, ancak "müthiş

[100]*"Onlara kendilerinden öncekilerin; Nuh, Ad, Semud milletlerinin, İbrahim kavminin, Medyen ve alt üst olmuş şehirler halkının haberi gelmedi mi?..."* Tevbe, 9/70. Ayrıca bkz. Hacc, 22/42, 46; Furkan, 25/40; Ankebut, 29/38; Saffat, 37/133, 138.

[101]Bkz. Fussilet, 41/15; Fecr, 89/6,8.

[102]Bkz. Âraf, 7/74.

[103]Bkz. Şuara, 26/128, 129.

[104]Bkz. Neml, 27/51, 53; Şems, 91/11, 12.

[105]Bkz. Neml, 27/56.

[106]Bkz. Âraf, 7/85; Hud, 11/84, 86.

[107]Bkz. Âraf, 7/86, 90; Hud, 11/87.

bir sarsıntı onları yakalayıverir ve oldukları yerde diz üstü çöküverirler"[108].

Kur'ân'da en fazla Hz. Musa'nın kıssasına yer verilmiştir. Musa peygamberin gönderildiği sosyal yapı; Firavun'un toplum üzerinde bölücü bir fonksiyon icra etmesi nedeniyle halkın çeşitli sınıflara ve gruplara ayrıldığı bir ortam olarak tasvir edilmektedir[109]. Hz. Musa ve Harun'un buradaki toplumsal şartları büyük oranda belirleyici bir faktör olan Firavun'a yaptıkları uyarılarda, O'nun toplum üzerindeki zulümlerine son vermesine yönelik vurgular taşıdığı görülmektedir.

Böylece Kur'ân'ın genel olarak, tarihsel seyir içerisinde aktarmış olduğu toplumsal değişim süreçlerinin, ahlâkî bir amaçlılık taşıdığı görülmektedir[110]. Buna göre Allah tarihsel süreçte başkalarıyla ilişkilerinde adaletin, iyi davranışın ve doğruluğun asgari şartlarını bile yerine getirmeyen bir toplumun ilerlemesine ve bazı üstünlüklere sahip olmasına izin vermemektedir[111]. Ahlâkî açıdan üstün olanlar, tarihin ahlâkî konumlu bir süreç olması nedeniyle zirveye çıkarken, aşağıda olanlar çöküşü ve yok oluşu yaşamaktadırlar. Her iki durumda da karşılaşılan sonuç, öncelikle toplumların kendilerinde olanı değiştirmeleriyle gerçekleşmekte, Allah onlara yöneldikleri tercih ve işledikleri sebepler nedeniyle yaptıklarının karşılığını vermektedir.

C- SÜNNETULLAH VE DEĞİŞMENİN DİNAMİKLERİ

1- Sünnetullah'ın İşleyişi ve Değişme Faktörleri

Kur'ân'da tarihsel süreci yönlendiren faktörlerin genellikle geçmişte yaşamış ve çeşitli nedenlerle yok olmuş toplumlarla ilgili tarihsel örneklerde işlendiğini söylemek mümkündür. Bu örnekler

[108] Âraf, 7/91.
[109] Bkz. Kasas, 28/4,5.
[110] Bkz. Taha, 20/47, 48.
[111] Mazharuddin Sıddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, çev. Süleyman Kalkan, İstanbul 1982, s.16.

aracılığıyla tarih içerisinde toplumların değişim süreçlerine etki eden ve onları yönlendiren bazı "değişmez sünnetlerin" kalıcı ve belirleyici nitelikleri üzerinde durulmaktadır[112]. Süreklilik ifade eden bu dinamiklerin "Allah'ın tarihsel sürece yerleştirdiği sünnetler"[113] anlamına gelen Sünnetullah kavramıyla ifade edildiği görülmektedir.

Tarihsel ve toplumsal sürecin yönüne etki eden faktörler ve değişmez ilkelerin varlığı, bir anlamda insanın ve toplumun belirlenmiş bir amaçlılık içerisinde hareket etmesini öngörmektedir. Bu belirlenmiş amaçlara göre sosyal ilişkilerini düzenleyen toplumlar, süreklilik ve değişim arzeden değerleri de uzlaştırdıkları zaman istikrarlı bir hayat yaşama imkânına sahip olmaktadırlar.

Ancak burada toplumsal sürecin yönünü belirleyen faktörlerin bireysel ve toplumsal iradeyi dışarda bırakarak yürürlüğe girmesi söz konusu değildir. Bu nedenle toplumlar, değişime karşın sosyal ve kültürel varlıklarının devamını sağlayan süreklilik unsurlarını da korumak durumundadırlar.

Bu değişmeyen olgular Allah'ın insanlar için belirlemiş olduğu ebedî ilkeler olup, sürekli değişmekte olan bir dünyada fıtrata uygun sağlam bir temele dayanmayı ifade etmektedir[114]. Bunun tersine eğer bu süreklilik ifade eden ebedî ilkeler bütün değişim imkânlarını dışlıyormuş gibi anlaşılırsa, o zaman özünde değişkenlik taşıyan şeyler durgun hale dönüşebilirler. Bütün bu nedenlerden dolayı değişim olgusunun süreklilik gerçeğinden ayrı düşünülmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân'ın bir vahiy olarak aşkın niteliklere sahip olması, içinde taşıdığı temel ilkeleri herhangi bir zaman veya mekânla sınırlandırmayı imkânsız hale getirmektedir. Dinin temel özelliklerinden biri olarak tezahür eden "süreklilik" olgusu, böylece değişkenlik talep-

[112]Bkz. Hicr, 15/13; İsrâ, 17/76, 77; Ahzâb, 33/38, 62; Fâtır, 35/43; Fetih, 48/23.
[113]Bkz. Ö. Özsoy, a.g.e., s.135.
[114]Ziyauddin Serdar, *İslâm Medeniyetinin Geleceği*, çev. Deniz Aydın, İstanbul 1986, s.46.

leri karşısında esaslı bir ağırlık teşkil etmektedir. İslâm'da fıtratla ilgili olan ve yaratılış amacını gözeten ahlâkî ilkelerin değişmezliği[115] bu süreklilik olgusuna bir örnek olarak gösterilebilir.

Süreklilik arzeden temel olgular ve değerlerin yanı sıra "değişim" de sünnetullah kavramının içerik ve anlam açısından bir değer boyutunu vurgulamaktadır[116]. Tarihsel gelişim içerisinde bilim, teknoloji v.b. faktörler nedeniyle insanların sosyal ilişkilerine de yansıyan bir takım değişimler meydana gelmektedir. Bu bağlamda niceliksel değişikliklerin genel çerçevede olmasa da belli düzeylerde niteliksel değişikliklere yol açtığı söylenebilir. Böylece artan maddî ve sosyal ilişkiler toplumsal süreçlerin de aynı hızla değişmesini sağlayarak, bireylerin bu gelişmelere uyumunu zorlamaktadır. Bütün bu gelişmeler, insan ilişkilerini ilgilendiren sosyal, ekonomik, politik ve kurumsal yapılanmalarda açığa çıkan değişikliklere yol açmaktadır[117]. İnsanın temel fıtrî özelliklerine yansımayan bu değişimlerin sosyal ve kültürel ilişkiler çerçevesinde meydana geldiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla insan ve toplumla ilgili fıtrî nitelikler süreklilik özelliği taşımakta olup, değişim esasen bu alanın dışında gerçekleşmektedir.

Süreklilik özelliğine sahip olan bir diğer faktör de, Allah'ın toplumların değişim süreçleriyle ilgili olarak hatırlattığı "sünnet" kavramı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan "kanun"dur. Ne var ki sünnetullahın icrası, insanın iradesini dışlayarak değil, onun da bu sünnet içinde bulunmasıyla cereyan etmektedir[118].

Sünnetullah, bazen insanların iradeleriyle meydana gelen sosyal çatışma ve savaşlar aracılığıyla da tarihsel işleyişi yönlendirmektedir: "*...Eğer Allah, insanların bir kısmıyla diğerlerini savmasaydı, dünya bozulurdu...*"[119] Bu âyet bazı güçler arasındaki çatışma ve sa-

[115] M. Aydın, a.g.e., s.266.
[116] Krş. Ra'd, 13/11; Enfal, 8/53.
[117] Z. Serdar, a.g.e., s.45.
[118] Krş. Ü. Günay, a.g.e., s.280; C. Said, a.g.e., s.67.
[119] Bakara, 2/251.

vaşların bir değişim aracı ve öncüsü olduğunu vurgulamaktadır. Burada işaret edilen çatışmanın boyutları bir iktidar değişikliğinden çok, olayın neticesinde yeni bir "değerler sisteminin ve uygarlık anlayışının"[120] ötekinin yerine geçmesiyle gerçekleşen köklü bir değişim özelliğine sahiptir.

Ancak bu ve buna benzer değişimler ani olmayıp, belli bir sürecin sonunda ortaya çıkmaktadırlar. Bu bağlamda bir toplum, yukarıda aktardığımız şekilde köklü bir değişimi ve buna bağlı olarak gerçekleşen bir sonucu yaşamaktadır. Eğer toplumsal yapıda, sosyal, siyasal ve ekonomik dengelerin bozulmasına sebep olan adaletsizlikler giderilemiyorsa, bu durum "çöküş" gibi çok boyutlu bir değişimin birincil nedeni olan "çözülme" ortamını hazırlayacaktır. Nitekim bazı siyasal iktidarların, adaletsizlik ve tekelci yapılanmalar aracılığıyla toplumsal yapıda bir baskı aygıtını canlı tutması da, bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Nihayet bu durum ise, sonuçta toplumda sosyal çatışmalara yol açan fesat ve zulümlerin yaygınlaşmasını sağlamaktadır[121]. Burada kurumsal yapılardan kaynaklanan adaletsizlik, çöküşün tek nedeni olmamakla birlikte çözülme sürecini hızlandırıcı bir faktör görünümündedir.

Toplumsal değişmeler bazen siyasal ve ekonomik açıdan zayıflatılarak temel insanî haklarından mahrum edilen ve ezilen gruplar ya da toplulukların içinde bulundukları durumdan kurtulma isteklerinin eyleme dönüşmesiyle de gerçekleşmektedir. Kur'ân bu türden değişim taleplerine de yer vermektedir.

"Biz de istiyorduk ki, o yerde zayıflatılanlara lutfedelim, onları önderler yapalım, onları (ötekilerin mülküne) mirasçı kılalım. Ve onları o yerde hakim kılalım. Firavun'a, Haman'a ve askerlerine, onlardan (yani İsrailoğulları yüzünden başlarına gelmesinden) korktukları şeyi gösterelim"[122]

[120] M. Sıddîkî, a.g.e., s.49.
[121] A.e., s.52.
[122] Kasas, 28/5-6.

Bu âyetler İsrailoğullarının tarihinden bir durumu yansıtmakla birlikte, tarihte sıklıkla tekrarlanan bir olguyu da hatırlatmaktadır[123]. Ancak buradan, zulme uğrayan bütün toplulukların tarihî ve ahlâkî bakımdan her durumda haklı olup, zalimleri yenecekleri şeklinde genel bir ilkenin çıkması söz konusu değildir. Bununla birlikte Firavun'un baskıcı yönetiminden Hz. Musa rehberliğinde kurtulma imkânı bulabilen İsrailoğulları örneğinde olduğu gibi, zaman zaman da zayıf topluluklar, kendi evrensel taleplerini, rehberlerinin öncülüğünde seslendirebilmeyi başarabilmektedirler. Bu durum, tarihsel sürecin işleyişinde etkin olan sünnetlerin bir gereği olarak, şartları tahakkuk ettiğinde ancak gerçekleşebilmektedir.

Öte yandan Kur'ân, niceliksel üstünlüklerinden dolayı iktidar konumunda olan topluluk ya da grupların yenilgilerini ve oluşan yeni konumlarını (zillet) kendilerini üstün görmelerine neden olan kibrin bir sonucu olarak göstermektedir: Onların kötülüğe, adaletsizliğe ve zulme yönelmeleri, içine düştükleri zihinsel sapmadan dolayı olmaktadır. Bu anlamda ahlâkî unsurlar, tarihin işleyişinde belirleyici faktörlerden biri olmakta ve bu nedenle meydana gelen değişimler, zorbalıkla tahakküm edenlerin fiillerinin bir sonucu olarak gerçekleşmektedir[124].

Böylece maddî bir faktör olarak görülmesine rağmen, siyasal ve ekonomik üstünlükler bile çözülme sürecindeki toplumların çöküşünü engelleyememektedir[125]. Bu sonuç; niceliksel üstünlüklerin adaleti uygulamak yerine, mevcut farklılıkları ve ayrımları derinleştirmek yönünde kullanılmasıyla meydana gelmektedir. Doğal olarak çözülme sürecine giren bir toplumun sosyal ve kültürel varlığı tarih içerisinde, temel belirleyici olan sünnetullaha göre meşruiyetini kaybetmekte ve "ecel"ini[126] belirlemektedir.

[123]M. Sıddîkî, a.g.e., s.53.
[124]Bkz. İbrahim, 14/13-15.
[125]Bkz. Meryem, 19/73-74; Âli İmran, 3/195-196.
[126]Bkz. Âraf, 7/34.

Netice itibarıyla toplumların yaşamakta oldukları değişimler, sünnetullahın bir gereği olarak meydana gelmektedir. Ancak bu değişimin sebepleri, toplumun kendi özgür seçim ve fiilleriyle oluşurken, sonuçları ise Allah yaratmaktadır. İnsana verilen emanet (hür irade) ve sorumluluk, toplumsal olarak dünyada, bireysel olarak ahirette sonuçlarını göstermektedir[127]. Değişim olayında insan iradesinin öne çıkması, insanı her türlü belirlenimciliğin (determinizm) elinde iradesiz bir varlık durumuna düşmekten uzak tutmaktadır.

Toplumsal olayları ve değişmeleri ırk, çevre, ekonomi gibi tek nedene dayalı haricî faktörlerle açıklamaya yönelik geleneksel sosyolojik eğilimlere[128] karşılık, Kur'ân insanın tarih içerisindeki rolünü, tarihin işleyişinde etkin bir faktör olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla toplumsal hareketlilikte her ne kadar etkili olsa da, hür iradenin belirlemediği olaylara, tarihte doğrudan birer faktör olarak bakılmamaktadır. Kur'ân, sağlıklı bir toplumsal yapı kurmayı ve buna bağlı olarak da süreklilik içinde tarihte yol almayı ancak birey ve toplumların sünnetullaha uymalarına bağlı olarak mümkün olabileceğini göstermektedir[129].

Sonuç olarak; Kur'ân'ın tarihe bakışının asıl vurgularından biri de onun tarihî ahlâkla temellendirmesidir. Bu anlamda Kur'ân'da çoğu kez îmanın toplumsal değişmenin temelinde yatan gerçek bir faktör gibi ön plana çıkarılmakta olduğu da göz ardı edilmemesi gereken bir özelliktir. Bu durum Kur'ân'da risaletlerine yer verilen bütün peygamberlerin tarihsel görevlerine, inanç noktasından başlayıp, sosyal problemleri bu zemin üzerinde ele almış olmalarıyla açıklık kazanır.

[127]C. Said, a.g.e., s.62.

[128]Bu eğilim "Mekanist" yaklaşım olarak isimlendirilmektedir. Mekanist görüş, toplumsal olayları bir tek nedene bağlı olarak açıklamaya çalışır. Bu konuda bkz. Nureddin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul 1982, s.36.

[129]Bkz. Âli İmran, 3/144.

2- Sünnetullah'ın Değişmezliği

Kur'ân, tarihte olup bitmiş olayları "kıssa" veya "geçmiş ümmetlerin haberleri" şeklinde aktarmakta, böylece insanlığın tarihsel dönemecinde yaşadıkları değişimlerin temel dinamikleri ve ibret araçları kendisi tarafından teyit edilmektedir[130].

Toplumların değişim dinamiklerini tarihî verileri kullanarak açıklayan Kur'ân'ın bu konuyu "sünnetullah" kavramı ile ifade ettiği görülmektedir. Bu yüzden tarihî olayların ve kıssaların mücerret olarak geçmiş olayları anlatmaktan öte, "İlâhî sünnetlerin" tarihsel süreçteki işleyişini öğretici fonksiyonu öne çıkmaktadır. Burada öncelikle Kur'ân'ın bir tarih kitabı olmadığı hatırda tutulmalıdır. Çünkü Kur'ân'da bu türden tarihî haberlerin fazla bir yer kaplamadığı bilinen bir durumdur[131].

Kur'ân başka âyetlerde de tarihi bilgi ve olayları anlatmaktaki gaye ve hikmetini de açıklamaktadır. Bu âyetlerin, insanın yüklemiş olduğu sorumlulukları hatırlatmak, onu sürekli olarak düşünmeye yöneltmek ve akıl sahiplerini doğru yola ulaştırmak gibi gaye ve hikmetler taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim bu tarihî rivayetlerde, tarihî sürecin belirlenmiş bir takım teamül, gelenek ve sünnetlerle şekillendiği olgusunu[132] karşımıza çıkarmaktadır.

Bu bağlamda sünnetullah, bir teori olmayıp tarihe yayılmış, başıboşluğun ve tesadüflerin zıddına, Allah'ın tarihsel süreci yönlendiren ve süreklilik arzeden "sünnetleri"[133] şeklinde ortaya çıkmaktadır. Böylece, sünnetullahın ayrılmaz temel özelliğinin öncelikli olarak "değişmezlik" ilkesiyle sabit olduğunun belirtilmesi gerekmektedir.

Sünnetullah kavramı çerçevesinde ele alınan bütün tarihî olay ve süreçlerin temel özelliği, ilâhî nitelikli olmalarıdır. Tarihsel ve toplumsal değişmenin asıl mihveri olarak sünnetullahın ve onun

[130] İ. Halil, a.g.e., s. 91.
[131] Bkz. Mü'min, 40/78.
[132] Bkz. En'âm, 6/34; Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; İsrâ, 17/77; Ahzâb, 33/62; Fetih, 48/23.
[133] Bu konuda bkz. Ö. Özsoy, a.g.e., s.53.

ilâhî, gaybî niteliğinin ön plana çıkması, insanın evrende geçerli olan kesin yasalardan yararlanırken bile, Allah'a dayanarak hareket etmesini gerektirmektedir. Gerçekten de insanın Kur'ân açısından Allah'ın yardımına muhtaç olarak talepte bulunması, onun sünnetullaha uygun bir sürece girmesiyle mümkün olabilmektedir. Bu yüzden ilâhî yardımlar, insanın içinde yer aldığı şartlar ve konumlarla organik bir bağ içinde olup, onlardan kopuk ve ayrı düşmemektedir.

Esasen sünnetullah, insânî nitelikleri oluşturan "ahlâkî düşünce ve eğilimi" yani fıtratı ve sınırlılıklarını gözetmektedir. İnsanın fıtratıyla ilgili gözardı edilemeyen bir diğer özelliği de, onun "toplumsal" bir varlık olarak toplum içinde hayatını sürdürebilmesidir. Bu bağlamda sünnetullahın kapsamında insanın toplumsal yapıyla ilişkilerinin de gözetildiğini düşünmek mümkündür.

Tarih içerisinde sünnetullahın sürekliliği ve değişmezliği, toplumsal olaylarda insanlar için bir güven unsuru olan ilâhî adaletin de sürekli işlerliğini sağlamaktadır. Bundan dolayı Kur'ân tarihsel sürecin işleyişinde aynı zamanda bir güvenlik ve istikrar unsuru olan "sünnetlerin" değişmezliğini ve devamlılığını sıklıkla vurgulamaktadır[134].

Esasen bu "sünnetler" varlığın özünde, dünya ve insan arasındaki ilişkilerin temelinde mevcut olup; Kur'ân, bütün bunlar üzerindeki kapalılığı açarak, tarihin seyrindeki ağırlıklarını belirtmiş olmaktan başka bir şey yapmış olmamaktadır. Ayrıca Kur'ân bu "sünnetleri" sınırlayıcı değişken ve tekil özelliklere bağlı kılmayarak, bu konuda varolan çeşitliliği yansıtan bir esnekliği de taşıyabilen temel ilkelerin belirlenmesine imkân tanımıştır.

Geçmişte yaşamış toplumlar, kendileriyle ilgili sünnetullahın çeşitli tarihsel örneklerini vermişlerdir. Şimdi ve bundan sonra gelecek toplumlar bu anlamda tarihte yaşanan süreçleri aynen yaşa-

[134]Bkz. En'am, 6/34; Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; İsrâ, 17/77; Kehf, 18/55; Ahzâb, 33/62; Fetih, 48/23.

mak durumunda olmayabilirler. Fakat tarihin işleyişinde etkin olan "sünnetler"in belirleyiciliğinde olmak üzere değişik bir pratiği sergileyebilirler.

Sünnetullahın değişmezliği ve sürekliliği gerçeği bir sosyal belirlenimciliğin aksine, düşünen toplulukların öz güçlerini harekete geçiren ve dinamizm kazandıran bir takım fonksiyonları da taşımaktadır.

Bu bağlamda tarihte sünnetullahın somut delilleri "yeryüzünde dolaşıldığında" gözle görülebilecek bir şekilde canlı uyarıcılar olarak varlığını devam ettirmekte ve insanlar, bunları görmeye ısrarla davet edilmektedir[135].

Burada geçmiş toplumların karşılaştıkları akibetler, cezalar ve çöküşler; "hakikate yaklaşmaları ve zulmü bırakmaları için, kendilerine peygamberlerce delil diye gösterilen mucizelere rağmen zulümde ısrar etmeleri" nedeniyle gerçekleşen "sünnetler"dendir. Ancak burada toplumların karşılaştıkları akıbetlerin sebeplerinin, sosyal boyutlarıyla bütün toplumu kuşatan zulümler olduğu da göz önünde tutulmalıdır.

Toplumsal değişme ile ilgili sünnetullahın değişmez dinamikleri, tarihsel süreci yönlendiren faktörlerin işleyişiyle belirgin hale gelmektedir. Bu bakımdan geçmiş toplumların haberleri bize tarihin işleyişini yönlendiren sünnetullahı ve değişim mekanizmasını anlama imkânı vermektedir. M. Sıddîkî de tarihî değişim konusunda tarihî sürecin ahlâkî konumlu, seçmeci ve tarafsız olmayan bir süreç[136] olduğunu belirtmektedir. "*Allah kendisinden korkanlardan (takva sahiplerinden) ve iyilik yapanlardan yanadır*"[137] âyeti, tarihin

135"*De ki yeryüzünde gezip dolaşın da öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakın...*" Rûm, 30/42. Ayrıca bu konu için bkz. Yusuf, 12/109; Nahl, 16/36; Hacc, 22/45-46; Furkan, 25/40; Neml, 27/52; Ankebut, 29/34, 35; Rûm, 30/9; Secde, 32/26; Fâtır, 35/44; Saffat, 37/136, 138; Muhammed, 47/10.

136Krş. M. Sıddîkî, a.g.e., s.13-25; J. Obert Voll, *İslâm Süreklilik ve Değişim*, çev. C. Aydın-C. Şişman-M. Demirhan, İstanbul 1991, s.17.

137Nahl, 16/128. (Bu konuda bkz. Muhammed Fahruddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c.XX, Beyrut 1990, s.142-145)

işleyişinde ilâhî iradenin belirleyiciliğine açıklayıcı bir örneklik teşkil eder. Allah korkusu (takva) O'nun zâtından korkmak değil; tarihsel sürece yerleştirdiği "sünnetler"e göre davranmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda sünnetullah toplumların değişiminde "ahlâk gibi özgün bir değişim aracını da kapsamaktadır. Dolayısıyla tarihin ahlâkî konumlu akışı, sosyal adaleti gözetmeyen toplumların yükselmelerine ve diğer toplumlara önderlik yapmasına imkân tanımamaktadır[138].

Kur'ân, toplumun çıkarlarına ters düşen durumlarda aslında toplum için umulmadık bir yarar olabileceğini belirterek, tarihi yönlendiren etkenler konusunda yine kendine özgü bir bakış açısı getirmektedir. Tarih, topluma sınırlı katkıları olan kişisel ya da diğer faktörlerle değil, daha kalıcı yararları olan dahilî ve haricî unsurlarla şekillendiği için Kur'ân, her zaman ani (gelip-geçici) değerlere karşılık nihai (değişmez) değerler üzerinde durmaktadır[139]. Sünnetullah ise, ahlâkî açıdan iyi ve kötü yönelişleri birbirinden ayıracak tarzda işlemektedir[140]. Böylece "ilâhî adalet"in yozlaşma sürecine girmiş, çözülme halindeki bir toplumda adaletin uygulandığı ve haksızlıkla, zulmün önüne geçildiği bir topluma aynı tarzda muamele etmesi beklenmeyecektir. Çünkü tarihin işleyişini yönlendiren "sünnetler" ahlâkî açıdan tarafsız değildir ve "salih bir toplumu", ahlâkî ve toplumsal açıdan sağlıksız olan bir toplumdan ayrı tutmaktadır.

Tarihsel değişim zaman açısından da bir anda olması beklenmeyen bir durumdur. Toplumların yöneldikleri ve işledikleri sebeplerin olabilecek sonuçlarını doğurmaları için uzun bir zaman beklemek gerekebilir. Bu bağlamda Kur'ân bazı inkarcıların başlarına gelebilecek akıbet konusunda kendilerini uyaran peygamberlerden bu "İlahî azap" sürecini hızlandırmaları ve tehditlerini ger-

138Krş. Bakara, 2/124.

139M. Sıddîkî, a.g.e., s.18.

140Bkz. Âl-i İmran, 3/78; Casiye, 45/21. (Ayrıca tarihî sürecin seçmeci oluşu konusunda bkz.Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.V, s.465)

çekleştirmeleri yolunda sürekli olarak taleplerde bulunduklarını bildirmektedir[141]. "*Onlar; 'Ey Nuh, bizimle mücadele ettin ve bu mücadelede de aşırı gittin. Eğer doğru söylüyorsan, tehdit ettiğin o azabı getir bize!' derler*"[142]. Kur'ân bu bekleyiş ve yaklaşımlara rağmen, tarihi değişimlerin çok yavaş ve beklenmedik biçimde meydana geldiğini açıklamaktadır[143]. Değişimin bütün toplum boyutunda gerçekleşmesi, bu değişimi meydana getirecek yönelişin sonuçlarının belli bir zaman sürecinde yaygınlaşmasını gerektirmektedir. Toplum, bu sonuç ve etkilere karşın ya kendini düzeltip iyi yönde değiştirebilir, toplumsal güç ve dayanışmasını yeniden elde edebilir ya da tam tersi yapılan uyarılara ve düzeltme imkânlarına rağmen yanlış yollarda ısrar edebilir. Toplumsal değişim, toplumun benimsediği pratiklerin uzun bir dönemde sonuçlarını görerek buna göre takınacağı ısrarlı bir duruma göre oluşmakta ve bu da belli bir zaman içerisinde gerçekleşmektedir.

Bu nedenle sünnetullah, insan iradesinin tarih ve toplum içerisindeki belirleyiciliğini sınırlayıcı bir işleyişe sahip görünmemektir. Özellikle bu durum "*Bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumlarını değiştirmez*"[144] âyetiyle daha da belirginleşmekte ve tarihe yön veren temel faktörün bu anlamda insanların hür iradelerine bağlı olduğu belirtilmektedir. Her toplum kendi kendini değiştirme yeteneğine sahiptir ve bu değişimin yönü insanların hür iradelerinin belirlediği doğrultuda olmaktadır.

Sünnetulla'ın değişmezliği konusunda değerlendirebileceğimiz bir başka durumda duayla ilgilidir. Kur'ân, Allah'a dua edenin isteğine cevap vereceğini vaadetmekle kalmayıp[145] O'nun kullarının dualarına icabet ettiğinin örneklerini de verir[146].

[141]M. Sıddıkî, a.g.e. s.28.
[142]Hud, 11/32.
[143]Bkz. Fâtır, 35/45.
[144]Ra'd, 13/11.
[145]Bkz. Bakara, 2/186.
[146]Bkz. Hud, 11/71, 72; Neml, 25/62; Kamer, 54/10.

Bununla birlikte sünnetullahın yürürlükte olduğu alanda duanın her zaman için aynı şekilde gerçek bir faktör olmadığı görülmektedir[147].

Kur'ân, Allah'ın mü'minlere yardım edeceği vaadinde bulunurken[148], bunun tarihin kendilerine ayrıcalık tanıması anlamına gelmediğine de işaret etmekte[149] ve rahmetine nail olmak için gereken şartlar yerine getirilmedikçe, sadece haklı olmanın yeterli olmadığını belirtmektedir. Meselâ Uhud yenilgisi, Kur'ân'ın nesnel gerçeklikler karşısında bütün insanların eşitliği ilkesini[150] doğrulayan tarihsel bir tecrübe olmaktadır.

Kur'ân, tarihin işleyişinde çeşitli şekillerde azab ile yok olan toplumların mesellerine yer verir[151]. Bununla birlikte azap, tek yok oluş biçimi değildir. Kesintisiz bir süreci ifade eden Kur'ân'ın "helak" kavramını, Mekke'nin fethiyle müşrik toplumun ortadan kalkması için de kullanmak mümkündür. Hz. Muhammed'den sonraki tarihî süreç içinde de toplumlarda beliren zulümlerin, sünnetullah gereği karşılıksız kalmayayacağı açıktır. Ancak bu dönem için artık azap ile yok oluş söz konusu olmayacaktır.

Kur'ân'da azap ile yok edilen toplumlar, genellikle kendilerine peygamber gelen toplumlar olup, azaba peygamberle ilişkilerinde ortaya çıkan davranış ve tutum bozukluklarından meydana gelen problemlerin yol açtığı görülmektedir[152]. Hz. Muhammed son peygamber olduğu için tarihin bundan sonraki işleyişinde farklı cezalarla ve "helak"in değişik boyutlarıyla yüzyüze gelinebileceğini düşünmek mümkündür.

[147] Hz. İbrahim'in Lut kavminin helak edilmemesi yönündeki talebinin geri çevrilmesi, bu duruma bir örnektir. Bkz. Hud, 11/74, 76.

[148] Bkz. Nisâ, 4/141; Enfal, 8/19; Mü'min, 40/51.

[149] Bkz. Hud, 11/49.

[150] Bkz. İsrâ, 17/20.

[151] Kur'ân'da; "titreme" (racfe) Âraf, 7/89, 91, 155; "çığlık" (sayha) Hud, 11/67, 94; "sarsıntı" (tâğiye) Hâkka, 69/5; "önünde durulmaz dondurucu bir rüzgar" (rih sarsar âtiye) Hâkka, 69/6 gibi azap ile yok etmenin anlatımları bulunmaktadır.

[152] Krş. Ö. Özsoy, a.g.e., s.165-166.

3- Toplumsal Değişme ve İnsanın Hürriyeti Karşısında Sünnetullah

Sünnetullah kavramının, tarihsel süreci yönlendiren değişmez sünnetleri ve dinamikleri ifade etmesi, bireysel ve toplumsal planda, kader ve değişme ilişkilerinin ele alınmasını gerektirmektedir. "... *Onlar öncekilerin kanunundan başkasını mı bekliyorlar? Allah'ın kanununda bir değişme bulamazsın; Allah'ın kanununda bir sapma bulamazsın*"[153] âyeti, toplumsal olayların akışının gelişi-güzel ve tesadüfî olmadığını belirten değişmez, sapmaz, bozulmaz ve işlerliğini yitirmez düzenliliklerden bahsetmektedir. Böylece insanın, varlık bütününü yönlendiren dinamiklerin değişmezliğini, fıtrî yasaların sürekliliğini hiç aklından çıkarmayarak, önceki toplumların karşılaştıkları akıbetlerin bu gerçeğin pratiğe yansımış bir doğrulaması olduğunu unutmamaları amaçlanmaktadır[154].

Toplumun değişimi ve farklılaşması üzerinde Allah'ın sünnetlerinin belirleyiciliği sosyal determinizme (belirlenimciliğe) ve cebriyeciliğe (kadercilik) yol açacak bir belirsizliğe sahip görünmemektedir. Determinizm; evrendeki her olay ve olgunun nedensellik zinciri çerçevesinde belirli kanunlar ya da kurallara bağlı olarak meydana geldiğini, doğada bulunan her şeyin birbirine kırılmaz bir neden-sonuç ilişkisiyle bağlı olduğunu ve benzer nedenlerin, benzer şartlar altında mutlaka benzer sonuçlar doğuracağını savunmaktadır[155]. Kadere inanmanın, determinizmi beraberinde getirmesi, ancak insanın özgür iradesini süreçten çıkarıp kendisini kadere teslim ettiği durumda mümkündür. Oysa ki determinizm insanın, üzerinde bulunduğu davranışlarının kader dolayısıyla olduğunu ima etmektedir.

Nedensellik; iradenin dışlanmasıyla, her olayın insan fiilleri dahil her vakıanın kendi sebepleri tarafından belirlendiğinin benim-

[153]Fâtır, 35/43.

[154]Bkz. Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.VI, s.392-393; S. Kutub, a.g.e., C.VIII, s.452.

[155]Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, İstanbul 1991, s.30.

senmesiyle kesinlik ve değişmezlik kazanarak değişme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.

Kur'ân'da her kültüre ve onu varedip yükselten topluma "belli bir sürenin (ecel) tespit edilmesi" durumu[156], tarihî kaderciliğin aksine toplumların kendi irade ve kararlarıyla işledikleri sebepler yüzünden kendi sonlarını hazırladıklarını belirleyen bir tarih felsefesine işaret etmektedir[157]. Tarihsel ve toplumsal değişimde sürekli, kalıcı sünnetlerin olması, İslâm'ın rastlantıya ve tesadüfî durumlara yer vermeyen özelliğine bağlı olarak açıklanabilir.

Tarihsel süreçte peygamberler ve toplum önderlerinin gerçekleştirdikleri değişimlerin sünnetullaha uygun bir şekilde değişme dinamiklerini kullanmaları ve sebeplerini işlemeleriyle meydana geldiği söylenebilir. Tarihin akışı, toplum ve insanda var olan sünnetlere göre yine insanların iradeleriyle gerçekleşmektedir. Bu durum "Allah'ın önceden gelip geçmişlere uyguladığı sünnetlerin"[158] bir gereği olmaktadır. Allah'ın tarihî süreci yönlendiren sünnetlerine göre her türlü değişim, insanların iradesi, tutumu, özelliği ve hareketine dayalı olarak meydana gelmektedir. Allah'ın meşîyeti (ilâhî kader); toplumun değişim ve farklılaşmasının ancak toplumun özünün ruhsal ve ahlâkî değişimine bağlı olarak gerçekleşen[159] bir sünnet, bir yasa şeklinde ifade edilmektedir.

Allah, insanı yeryüzünde kendisine halife tayin edip onu irade sahibi kılmış, kendisine verilen bu seçme hürriyeti[160] sayesinde insan bazı tarihî ve toplumsal olayları gücü nisbetinde değiştirebilme imkânına sahip olmuştur. İnsanın üstünlüğü diğer varlıklara verilmeyen özgür iradeye sahip oluşundan kaynaklanmaktadır. İnsan bu anlamda seçilmiş bir varlık olarak kendi dışındaki maddî oluşumların ve etkenlerin dinamiğine kapılmaması ve iradesiyle yara-

[156]Bkz. Âraf, 7/34.
[157]Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s.20.
[158]Ahzâb, 33/62.
[159]Bkz. Ra'd, 13/11.
[160]Bkz. İnsan, 76/3; Şems, 91/7-10; Bakara, 2/256.

tılış amaçlarına uygun bir yöneliş halinde olması için uyarılmaktadır. Bu bağlamda kendi iradesinin ve sahip olduğu gücün farkına varmaması nedeniyle içinde bulundukları durumun kaderlerinin ve zayıflıklarının bir gereği olduğunu söyleyenler de, kendilerini aciz görmeleri nedeniyle kınanmaktadırlar[161].

Burada eleştiri konusu olan eğilim, insanların kendi durumlarını değiştirmek için iradelerini kullanamamaları, toplumsal baskılar karşısında kendilerini aciz görerek mevcut durumu meşrulaştırıcı bir kaderciliğe yönelmeleridir. Oysa içinde yaşanılan durum da insanların davranışlarıyla şekillenmektedir. Bu nedenle insan, bazı yaklaşımlarda da olduğu gibi maddî şartların yönlendirdiği tarihsel durumun bir ürünü olarak görülmemelidir. Dolayısıyla insan eşyanın tâbî olduğu sürecin dışında irade ve seçme özgürlüğünü kullanabilen bir varlık olmaktadır.

İrade; seçmeye muktedir olmaktır. İki alternatif arasında, gerçek ve gerçek olmayan; doğru ve yanlış, mutlak ve nisbî arasında serbestçe seçime muktedir olmaktır. Eğer insan hür bir varlık olmasaydı, dinin bir anlamı kalmazdı. Bu yüzden İslâm beşerî tabiatın zayıf ve sınırlı yönünü dikkate alarak, insanı "sapmış bir irade" olarak tasavvur etmemekte ve onu esas itibariyle yeryüzünde "Allah'ın temsilcisi (halife)" olarak görmektedir[162].

Değişimin meydana gelişinde sebep-sonuç ilişkileri determinist ve mekanik bir mahiyet içermemektedir. İradenin ve seçme özgürlüğünün kendini de aşan kadercilik bu anlamda iradenin olmasını anlamsız kılacaktır. Bu nedenle kader-değişme ilişkilerinde sünnetullah, birey ve toplumun öncelikle "kendi kendilerini değiştirme" şartıyla yürürlüğe girmekte ve cebriyeci bir sosyal belirlenimciliğe dönüşmemektedir. Allah kendi geleceklerini şekillendirebilme konusunda toplumlara bu değişim gücünü vermiştir. İnsanlar yaşa-

[161] Bkz. Nisa, 4/97.

[162] Seyyid H. Nasr, *İslâm, İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s.18-20.

dıkları ve karşılaştıkları durumları, önceden işlemiş oldukları fiillerin sonucu olarak bilmelidirler. Nitekim bu konuyla ilgili, "*Onlara Allah zulmetmedi, fakat onlar kendilerine zulmediyorlar*"[163] âyeti açıklayıcı bir örneklik teşkil etmektedir. Buna göre insanları hariçten kuşatan bir zulümden bahsedilemez, çünkü insanların kendi nefislerine ettikleri zulümler vardır ve bunlar kendilerinden sonraki kuşakların kaderini de belirleyici olmaktadır[164].

Kaderciliğin insanları sorumluluklarından kurtarma gibi olumsuz anlamda rahatlatıcılık sağlaması nedeniyle insanlar çoğu kez mevcut olanı "değişmez kader" şeklinde kabullenme eğilimi taşırlar. Bu anlayış sayesinde başlarına gelen kötü durumlar ve felaketlerin sorumluluğunu üzerlerinden kaldırarak bir tür rahatlık ve tatmin hissi duyarlar. Doğal olarak bu tavırla Allah'ın meşîyeti ve iradesindeki hikmet olumsuzlandığı gibi, böyle yapmakla, Allah'ın nefislerinde olanı ve dış dünya olaylarını değiştirmek üzere kendilerine bağışladığı gücü de olumsuzlamış olmaktadırlar.

Aslında insanın özgürlüğü, fıtratından bağımsız düşünülememektedir. Evrenin genel akışı devam ederken, insan fiziksel âlemin üzerinde bir takım özelliklere sahip olarak dünyaya gelir. Bu özellikler insan oluşun özü ve temeli olup, daha sonra çevresel etmenlerin etkisiyle insanın kişiliği gelişir ve olgunlaşır. İşte bu öz, insana kişiliğini kazandıran varoluş boyutudur ve insan bununla tarihin akışını yönlendirmektedir. Bu konuyla ilgili Kur'ân'da özellikle peygamber kıssaları, bireysel ve toplumsal iradenin her türlü sosyal baskıya ve belirlenimciliğe karşı nasıl yönlendirilebileceği konusunda zengin örnekler sunulmaktadır.

Peygamberlerin uyarılarında insan ve toplum iradelerini kullanılmaz hale getiren inanışlar hedef seçilip, insanların bu durumdan kurtulabilmeleri için öz güçlerinin uyandırılmasının amaçlandığı görülmektedir. Hz. İbrahim'in toplumu ile olan mücadelesi ve in-

[163] Nahl, 16/33.
[164] C. Said, a.g.e., s.172.

sanları sahip oldukları akıl ve iradeleriyle içinde bulundukları durumdan kurtulmaya çağırması[165], bunun da ötesinde milletinin tapındığı şeyleri onların düşünmelerine sebep olacak şekilde yok etmesi[166] bu açıdan örnek gösterilebilir. Keza aynı şekilde Hz. Musa, İsrailoğullarını Firavun'un zulmünden kurtarmak için giriştiği mücadelede, köleleştirilmiş ve sınıflara ayrılmış toplumunun işlerliğini kaybetmiş iradelerini harekete geçirmek suretiyle bir direnç oluşturmuştu[167]r. Hz. Muhammed de insanların iradeleriyle, geçmişin ve atalarının kendilerine devrettiği putperestlik v.b. bütün cahilî kalıntılara karşı yürüttüğü mücadeleyi, tarihi yönlendiren sünnetullaha uygun bir şekilde kendi hayatı ile göstermiştir.

Netice itibariyle sünnetullah karşısında insanın bir hürriyeti olup olmadığı sorusu, Kur'ân'ın insana ilişkin yorumlarından bağımsız ele alınabilecek bir konu değildir. Tarih, insanın hür iradesiyle şekillenen ve işleyen bir süreç olup, sünnetullahın bu sürece hakim olması, insanın özgür davranışlarıyla tarihe katılmasına bağlı olmaktadır.

Bu bağlamda Kur'an, şartlı önermeler biçiminde ifade edilen yasaların gücünü öne çıkarmaktadır. Bu şartlı önermelerin tahakkuku için belirlenen şart konusunda insanın hür iradesine bağlı olarak bir açık tutum geliştirmesi gerekli sayılmıştır. Böylece insanın tahakkuk ettireceği şart, kaçınılmaz olarak sonucu da belirleyecektir[168]. Sonuç olarak şartlı önerme şeklinde ifade edilen değişim dinamiklerinde[169], insan unsuru belirleyici faktör olarak yerini almaktadır.

[165]Bkz. En'am, 6/76-79; Enbiya, 21/52-67; Şuara, 26/69-82; Ankebut, 29/16-18, 24-26; Saffat, 37/85-87; Zuhruf, 43/26-27.
[166]Bkz. Enbiya, 21/52-68; Saffat, 37/88-97.
[167]Bkz. Kasas, 28/2-6; Âraf, 7/123-137; Yunus, 10/75-78; 81-92.
[168]Ö. Özsoy, a.g.e., s.169.
[169]Krş. Enfal, 8/53; Ra'd, 13/

D- KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN YÖNLERİ

1- Sapmayla Gerçekleşen Toplumsal Değişme

Kur'ân çeşitli boyutlarıyla tarihsel sürece temas ederken, sapma yönündeki değişmelerin, çözülme ve çöküşün üzerinde daha fazla durmaktadır. Bu tasvirlerin üzerinde çok durulmasıyla gelecekteki toplumların öncekilerin yaşadıklarından öğüt ve ibret almalarının amaçlandığı görülmektedir. Böylece toplumlar değişim dinamiklerini tarihsel tecrübeden öğrenme imkânını elde etmiş olacaklardır. Bu tarihî gerçeklikler, özellikle toplumların sapma ve çözülme sürecinde gösterdikleri toplumsal tavırlar ve tepkiler için ilginç örnekler oluştururlar.

Sapma olayını, merkez aldığımız değerler bütününe göre açıklamak gerekmektedir. Kur'ân ekseninde sapmayı vahyin tamamiyle aşkın olan değerlerinden ve Allah'ın insanlar için koyduğu fıtrat özelliğinden uzaklaşma olarak tanımlamak mümkündür. Böylece sapmayı, bir takım değişkenlerle farklı mahiyetler kazanan izafî bir durum olarak değil de, insanın yaratılışıyla başlayan ve Kıyamet'e kadar sürecek olan sünnetten, fıtrattan uzağa düşme olarak yorumlamak mümkündür[170].

Kur'ân, toplumsal çözülme sürecine girmiş olan toplumların kendilerine uyarıcı gelmediği ve uyarılmadığı zamanlarda, o toplumların ahlâkî yapısı olumlu olduğu sürece helak edilmeyeceğini belirtir. Kur'ân'da bu durum şöyle geçmektedir:

"*Bu böyledir, çünkü Rabbin halkı habersiz iken ülkeleri zulüm ile helak edici değildir*"[171] "*Halkı ıslah edici kimseler olsaydı, Rabbin o şehirleri haksız yere helak edecek değildi*"[172].

Görüldüğü gibi Allah, bir toplumu uyarmadan (peygamber göndermeden) helak etmeyeceğini bildirmektedir. Ayrıca insanlar toplumsal ilişkilerinde, adaletli davranıp, haksızlıkta bulunmuyor-

[170]Bkz. A'raf, 7/33; Yunus, 10/22-23; Ra'd, 13/25.
[171]En'am, 6/131.
[172]Hud, 11/117.

larsa, sadece inançsızlıkları yüzünden helak edilmemişler, zulümlerinden dolayı helak edilmişlerdir[173].

Öte yandan tarihte eyleme dönüşmemiş soyut inanç ve düşüncelerden çok, bunların pratiğe dönüştürülmesi bir takım değişmelere sebep olmaktadır[174].

Kur'ân'ın üzerinde durduğu bir başka husus da, "toplumların asla uyarısız (uyarıcısız) bırakılmayacağı" gerçeğidir[175]. Bu uyarılar sadece peygamberlerin gelişiyle değil, aynı zamanda sosyal çatışmaların, halk ayaklanmalarının ve savaşların oluşuyla da gerçekleşmektedir. Bu tür toplumsal kargaşalığın ve çözülmenin arttığı bir yerde uyarılara yeterince olumlu cevap verilmediği takdirde, çöküş süreci hızlanacaktır.

Kur'ân, toplumsal çözülmenin nedenleri konusunda bir çok faktörden söz ederken, özellikle "adaletsizlik, zulüm ve baskının, ayrılığa düşmenin, iyiliği emredip kötülükten sakındırmamanın ve ahlâkî yozlaşmanın"[176] toplumların çöküşüne sebep olan durumlar olduğunu belirtmektedir.

Toplumların sapma yönünde geçirdikleri değişim sürecini ana hatlarıyla haddi aşma, kibir ve irtidat başlıkları altında toplamak mümkündür.

a- Haddi Aşma

Kur'ân'da "haddi aşma" çerçevesinde mele, mütref, bağy, tuğyan gibi kavramlarla toplum hayatındaki çeşitli yansımaların ifade edildiği görülmektedir.

Kur'ân terminolojisinde, toplumların "ileri gelenleri"ne mele denilmektedir. Bunlar toplumun önde gelenleri olup, her toplu-

173Bkz. M.Sıddîkî, a.g.e., s.32. "Hakimiyet, küfürle birlikte devam eder, ama zulümle birlikte devam etmez". er-Râzî, a.g.e., C.XVIII, s.77-80.

174Bkz. M. Sıddîkî, a.g.e., s.32-33.

175Bkz. Fâtır, 35/24; Nahl, 16/36; İsra, 17/15; Mülk, 67/8-9.

176Bkz. Âraf, 7/4-5; Âl-i İmran, 3/105; Enfal, 8/46; Maide, 5/59; Mü'minun, 23/33.

mun yapısına ve sahip olduğu değerlere göre farklı konumlarda bulunurlar. Bu bakımdan "mele" sözcüğü nötr bir kavram olup, olumlu veya olumsuz bir değer taşımaz[177] ise de, Kur'ân'daki kullanılışlarına bakıldığında daha çok mü'minlere şiddetle karşı koyan, müşriklerin önderleri için geçtiği görülmektedir[178].

Kur'ân'da "mele"nin refah içinde, aşırılıklarla haddi aşan ve müstekbir vasıfları öne çıkmaktadır[179]. Ayrıca "mele"nin yönetici seçkinler ve iktidar çevresinde kümelenerek, kendi geleceğini ve çıkarlarını her şeye rağmen iktidarın devamında görmekte olduğu da söylenebilir.

Kur'ân melenin özelliklerine değinirken, Allah'ın kendilerini "refahtan azdırdığı" anlamına gelen itraf sözcüğünü kullanır. "İtraf", "refahtan azdırmak" anlamında masdardır[180]. Mele, nimetle şımartılanlar olup, bu tür insanlara "nimetle şımartılıp azdırılmış" anlamında mütref denilir.

Mütrefliğin "maddî olana" aşırı bağımlılığı ifade eden bir vasıflanma olduğu görülmektedir. Eleştiri konusu olan bu özelliğin ayırdedici vasfı, mal sahibi olmak değil, mütreflerin toplum içerisinde yolsuzluk etmek, bozgunculuk çıkarmak şeklinde tezahür eden ahlâkî durumlarıdır[181]. Kur'an mütreflerin bu fiillerinin toplumu helak sürecine kattığını belirtmektedir[182].

Bir toplumda Allah'ın nimetlerinin adilane dağıtılmaması, istismara, sömürüye dayanan kazanç yolları, yönetici seçkinleri iktisadî açıdan oldukça yüksek bir seviyeye ulaştırmaktadır. Bu ekonomik dengesizlik ve servetin belirli bir kesimin elinde toplanması da halkın önemli bir kesimini yoksullukla karşı karşıya bırakmaktadır.

177A. Ünal, a.g.e., s.420.

178Bkz. A'raf, 7/66, 75, 90, 109, 127; Hud, 11/27, 38; Yusuf, 12/43; Mü'minun, 23/24.

179L. Cebeci, a.g.m., s.26.

180A. Ünal, a.g.e., s.422.

181Bkz. Hud, 11/116.

182Krş. İsrâ, 17/16.

Toplumsal yapıdaki siyasî ve iktisadî açıdan oluşan dengesizlikler sonucu ise, sosyal çözülme ve çöküşün zeminini hazırlayan ahlâkî yozlaşma yaygınlaşmaktadır. Mülkiyetin belirli kesimlerde toplanması, toplumda sosyal adaletin ve dengelerin ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Bu da fesat ve kargaşalığa yol açmaktadır: "*Biz bir ülkeyi helak etmek istediğimiz zaman, onun varlıklılarına emrederiz, orada fisk yaparlar (kötü arzularının peşinde koşarlar) böylece o ülkeye (azap edeceğimiz hakkındaki) söz(ümüz) hak olur, biz de orayı darmadağın ederiz*"[183].

Burada azap sürecine girmiş toplumlar, mütreflerin haddi aşmalarına karşı koymadıklarından dolayı kendi yok oluş şartlarını yine kendileri hazırlamaktadırlar. Bu süreç yalnızca mütreflerin kendi fiilleriyle oluşmayıp, sıradan insanların ve halkın da .oplumsal çöküşün gerçek sorumluları olan mütreflerin zulüm ve kötülüklerine ortak olmalarıyla gerçekleşmektedir[184].

Bu durum aynı zamanda her toplumun yöneticileriyle ilişkilerinde çok dikkatli ve titiz olması gerektiği konusunda bir uyarı olmaktadır. Çünkü toplum önderleri ya da yöneticiler, sahip oldukları güç ve imkânların denetimsizliği ile bazen toplumu felakete de götürebilmektedirler.

"İtraf" kelimesiyle toplum içinde kötü alışkanlıkların doğmasına yol açan aşırı lükse yöneliş de ifade edilir. Bu anlamda Kur'ân, toplumun sağlık ve bütünlüğünü bozan büyük zulümlerin önemli nedenlerinden biri olarak lüks yaşama tutkusuna da değinmektedir[185]. Kolaylığa ve lüks olana karşı bağımlılık oluşturan bu tutku, toplumları çözülme ve çöküş sürecine sokmaktadır. Bu durum gittikçe her türlü denetim mekanizmalarının ve toplumsal disiplinin gevşemesi sonucunu doğuracağından, toplumda zulmün artması, zayıf ve güçsüzlerin haklarının korunmaması daha da yaygınlaşa-

[183]İsra, 17/16.
[184]Mevdûdî, a.g.e., C.III, s.91.
[185]Bkz. Enbiya, 21/11-15.

caktır. Gerçekten de toplumun rehavetine yol açan lüks ve refah, toplumsal fedakârlık isteyen durumlarda tehlikelere göğüs germe ve mücadele etme duygusunu zayıflatmaktadır.

"Refah ve bolluk" İbn Haldun'a göre de "insanlar arasındaki dinamizmi ve saldırılara karşı koyma gücünü öldürmektedir"[186]. Buradan yola çıkarak toplumların maddî açıdan güçlenmelerinin olumsuzlandığını söylemek mümkün görünmemektedir: Allah korkusu yani dine dayalı bir denetimin olmadığı iktisadî durumun, toplumu bozma eğilimi taşıdığından, Kur'ân bu duruma sıklıkla işaret etmektedir[187]. Toplumsal denetimin ise, ferdî sorumlulukların yerine getirilmesiyle sağlanacağı ortadadır. Bu anlamda çözülmenin önünde bireysel içe kapanış ya da bireyselliğe dönüş, toplumdaki dengesizliği artırıcı bir fonksiyon görecektir. Ahlâkî çabaların nihaî hedefi olarak kişinin yalnızca kendi kendini düzeltmesi ve geliştirmesinden çok, toplumsal bir varlık olarak başkalarının da ahlâken erdemli bir hayat sürdürmelerini, toplumun ruhsal ve sosyal mutluluğuna karşı zararlı eylemlere girişmemelerini sağlamak gibi yükümlülükleri bulunmaktadır[188]. Aksi takdirde toplum içinde insanları fesat ve fitne çıkarmaktan alıkoyacak kişilerin olmaması, bütün toplumu çöküşe götürecek bir sonun ana nedeni olacaktır[189].

Bağy kavramı da "sınırı aşmak, hakkıyla yetinmeyerek başkasının canına, malına, ırzına kastetmek, saldırıya yeltenmek veya saldırmak" gibi sahip olduğu anlamlarıyla haddi aşmanın içerisinde değerlendirilebilir.

Bu yönleriyle "bağy"in özellikle müslüman toplumlar içerisindeki ayrılıkların temel sebeplerinden biri olduğuna Kur'ân'da işaret edilmektedir. Meselâ: "*Allah kullarına rızkı bollaştırsaydı, yeryüzünde azarlardı*"[190] âyetinde insanların daha önceden yaşamakta ol-

[186] Ünver Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *ATAÜİFD*, S.VI, Erzurum 1986, s.84.

[187] Bkz. Enbiya, 21/11-15; Kasas, 28/58.

[188] Krş. Hud; 11/116. (Bu konuda bkz. er-Razi, a.g.e., C.XVIII, s.77-80)

[189] er-Râzî, a.g.e., c.XV, s.3-4.

[190] Bkz.Şuara, 42/27; Ayrıca bu konu için bkz. Yunus, 10/22-23.

dukları darlık dönemlerinden bolluk dönemlerine ulaştıkları zaman rızkın ve bolluğun şımarttığı kesimlerin başkalarının haklarına tecavüz ederek haddi aşacakları ve böylece bağy eyleminin ortaya çıkacağı belirtilmektedir[191]. Bağy, bu anlamda ayrılık ve bölünmelere neden olduğu için, toplumsal çözülmenin sebeplerinden birini oluşturan bir değişim faktörü olmaktadır.

Haddi aşma olgusuna "sınırı aşma, isyanda ve karşı çıkışta fazla ileri gitme" anlamlarına gelmesi nedeniyle tuğyan kavramını da eklemek mümkündür. İnsan, bir takım nimetlere kavuşarak, kendisinde "istediğini yapabilecek" bilgi, güç ve yetenek vehmettiği zaman, gerçek kudretin dilediğini yapabilme güç ve iradesine sahip olanın yalnızca Allah olduğunu unutabilmektedir[192]. Böylece insanların içine düştüğü bu tür psikolojik yanılsamalar, onların tuğyana yönelmelerinin de ana nedenini oluşturmaktadır.

Kur'ân Firavun'un, Nuh ve Semud gibi kavimlerin Allah'ın gazabını üzerlerine çekmelerini, içinde bulundukları tuğyan durumuyla da açıklamaktadır. Bu toplumların tuğyan içinde olmaları, kendilerini nicel bakımdan yeryüzünün en büyük ve istediklerini yapabilme gücüne sahip olduklarını vehmetmelerinden kaynaklanmaktadır. Semud kavmi de bu anlamda bir bolluk ve refah ortamı içinde yaşayan ve mütreflerin yönlendirmesiyle Salih peygamberin uyarılarını reddeden bir örneklik oluşturur. Peygamberin toplumsal bilinç üzerinde bir uyarı ve dönüşüm oluşturmak amacıyla getirdiği delil, onların tuğyanlarını daha da artırır. Bu durum onların bütün bir toplum olarak cezalandırmalarına sebep olan toplumsal itaatsizliğin bir göstergesi olmuştur.

Tuğyan, Nuh kavmi örneğinde olduğu gibi inkâr edenlerin kibirlenerek kendilerini üstün görmeleri ve mü'minleri "ayak takımı" olarak değerlendirmeleri[193] şeklinde de gerçekleşir. İçine düştükleri

[191] A.Ünal, a.g.e., s.330.
[192] A.e., s.355-356.
[193] Bkz. Necm, 53/52.

bu durumla; "ülkelerde tuğyanda bulunup fesadı artırmış"[194] olmaktadırlar. Bu bağlamda "tuğyan", toplumu helake götüren değişmelerin yaşandığı toplumsal durumu tasvir etmektedir.

b- Kibir

Bireye ait bir tutum olmanın ötesinde, toplumların kendilerine özgü farklılıklarınının, diğer toplumlara karşı "büyüklenme" aracı olarak kullanılmasıyla sosyal bir tutum olarak da tezahür eden "kibir" toplumun sosyal ilişkilerinde ve diğer toplumlar karşısında sağlıklı bir düşünce yapısının oluşmasına engel olmaktadır. Toplum, bir takım gelenekler yoluyla kendisine aktarılan düşünce ve kültür kalıplarını yücelterek, insanların akıllarıyla vakıaları sorgulamalarına ve eleştirmelerine çoğu zaman imkân vermez[195]. Burada örf ve âdetlerle birlikte geleneğin, toplumsal yapıdaki sosyolojik belirleyiciliği gözönünde tutulmalıdır. Nitekim peygamberlerin uyarıları, her toplumun yerleşmiş köklü geleneklerini ve âdetlerini tehdit edici "yeni" bir unsur taşır. Burada "yüceltilmiş bir geçmişe sığınma tavrı"nın beslediği kibir, yeni ve farklı olan her durumu dışlayıcı bir refleks geliştirir. Toplumları adaletsizliğe ve zulme götüren durum, onların peygamberle olan ilişkilerinde kibrin beslediği olumsuz tutumlarla da yönlendirilmektedir[196].

Kibir sahip olduğu fonksiyon itibariyle somut gerçeklik karşısında bile insanın sağduyusunu işlemez bir duruma dönüştürebilmektedir. İnsanların böylece "kendilerini yaratıcı kudretten ve herkesten müstağni görerek başkalarını küçümseme hallerine kibir, bu şekildeki davranışlarına tekebbür, büyüklük isteğinde olma, bu istekle yeryüzünde fesat ve zulüm çıkarma durumlarına istikbar ve bu tür kişilere de müstekbir" denmektedir[197].

Bu yönüyle kibrin toplumsal alana yansıması insanlar arasında

[194] Bkz. Fecr, 89/11-12.
[195] Bkz. Saffat, 37/69; Âraf, 7/28, 70; Yunus, 10/78; Mâide, 5/104.
[196] Bkz. er-Râzî, a.g.e., C.XIX, s.100-105.
[197] A. Ünal, a.g.e., s.415.

bir eşitsizlik ve çatışma sürecinin başlangıcı olabilir. Siyasal ve ekonomik açıdan nicel üstünlükler ele geçiren toplumların diğer insanlar ve toplumlar üzerinde egemenlik kurarak onları zayıflatmak suretiyle eşitsizliği daha da derinleştirdiklerine tarihî süreçten pek çok örnek bulmak mümkündür.

c- İrtidat

Kur'ân'da sapma yönündeki değişimin en uç noktası olarak irtidat kavramından bahsedilmektedir. İrtidat, kelime anlamıyla dinden çıkmayı ifade eder. İslâm, Allah'ın "insanlar için seçip gönderdiği fıtrata (yaratılış amaçlarına) uygun, insanların yalnız ona yöneleceği dosdoğru yol" olarak ifade edilen "hak" dindir[198]. Bu nedenle; "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, bilsin ki (o din) ondan kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır"[199].

İslâm bu anlamda, insanın ve toplumun bütünüyle ancak kendisiyle huzur bulabileceği, tahrif edilmemiş ve edilemeyecek son din olmaktadır. Dolayısıyla "irtidat" fıtrattan da sapmayı ifade edici bir anlam taşımaktadır. Böylesi bir sapmanın belki aklî nedenleri olabilir fakat, fıtrat üzerine temellenen değerleri reddeden bir yöneliş, İslâm açısından kişinin dünya ve ahiret hayatını kaybetmesine yol açmaktadır.

İslâm'ın kelime anlamına uygun gerçek bir "ihtida"nın olmadığı durumlarda insanların kan, kabile ve çıkarbirliği gibi faktörlerle dinî bağlılıklarını sürdürdükleri söylenebilir[200]. Ancak dini özümleme konusunda yeterli sürecin yaşanmamasıyla bu bağların da etkisinin azaldığı ve buna bağlı olarak irtidatların meydana geldiği de görülmektedir. Burada kişilerin bağlı oldukları ya da seçtikleri din ile olan ilişkilerinde; dinden bekledikleri ve dinin hayatlarındaki

198Bkz. Rum, 30/30.

199Âl-i İmran, 3/85.

200Bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*, c.I, çev. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş, İstanbul 1987, s.13-16.

belirleyiciliği, dinlerine karşı zaman zaman farklı tutumlar takınmalarına sebep olabilmektedir.

Herşeyden önce kutsal olanla bağlantısı nedeniyle din, aşkın boyutu ihmal edilerek işlevsel bir konuma indirgenemez[201]. Gerçi "ideolojik" ya da "maddî beklentilerin" din tarafından karşılanmadığı durumlarda sapma olarak nitelendirilen irtidatlar meydana gelmektedir. Böylece dinin bu amaçlara hizmet eder hale koşulması ve kutsal mahiyetinden uzaklaştırılması sekülerleşmeyi beraberinde getirmektedir. Bu nedenle "irtidat" genel olarak fıtrî değerlerden ve olgulardan bir "sapma"yı ve "düşüşü" ifade etmektedir[202].

Sapma yönünde gerçekleşen değişimlerle ilgili olarak haddi aşma, kibir ve irtidat başlıkları altında ele aldığımız tutumlara ek olarak "ırkçılık, katı gelenekçilik, ruhbanlık ve dünyevîliği" de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

İlk olarak özellikle Yahudilerle ilgili âyetlerde değinilen "ırkçılık", Kur'ân'da sapma olarak değerlendirilebilecek önemli bir değişim olarak gösterilmektedir. Zira Kur'ân insanların "birbirlerini tanımaları" ve sosyal ilişkilerin gelişmesi amacıyla milletler halinde yaratıldığından bahsederken, üstünlüğün yalnızca "takva"da olduğunu vurgulamaktadır[203]. Burada "ırk" fenomenini bir üstünlük aracı olarak kullanma eğiliminin, sapma yönünde gerçekleşen önemli bir değişim olduğu belirtilmektedir.

Ayrıca bu konuya dahil edilebilecek bir başka olgu da, Kur'ân'ın "ataların izinden gitme"[204] davranış kalıbı olarak tasvir ettiği "katı gelenekçi" tutumdur. Kur'ân; insanın ve toplumların "fıtrat"ına uygun bir şekilde gelişmesinin önünü kapatan "yüceltilmiş bir geçmişe sığınma tavrı"nı sapma olarak nitelemektedir[205].

[201] Ü. Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.288.

[202] Bkz. Âl-i İmran, 3/86. Ayrıca konu ile ilgil olarak bkz. er-Râzî, a.g.e., C.VIII, s.138-141.

[203] Bkz. Hucurat, 49/13.

[204] Bkz. Zuhruf, 43/22.

[205] Bkz. Bakara, 2/170; A'raf, 7/28; Yunus, 10/78; Hud, 11/62.

İnsanlar genellikle düşüncelerinde ve bu düşüncelerinden kaynaklanan eylemlerinde vicdanî ve toplumsal açıdan rahat olabilmek, durumlarını anlaşılır kılmak için bir meşruiyet bulmak zorunluluğunu hissederler. Gelenekler, bu anlamda önemli meşruiyet kaynaklarından birisidir denebilir. Kur'ân'da gelenek hem olumlu hem de olumsuz[206] yöndeki meşruluk arayışlarının zeminini oluşturmaktadır. Kur'ân kötü fiilleri işleyenlerin, bu durumlarını geleneğe dayandırmalarının gerekçelerini sorgulayarak bunun bir "sapma" olduğunu vurgulamaktadır[207]. Çünkü geleneğin meşruiyet aracı olarak kullanılması, ferdî sorumluluktan bireyleri kurtarması ve vicdanları rahatlatması fonksiyonlarıyla ilişkilidir. "Menfî" anlamdaki gelenekçilik ve geleneksel etkenlere üstünlük vermek insanı, düşünme, sorgulama ve seçme yeteneklerinden yoksun bırakmakla beraber toplumsal kabullerin belirleyici gücü karşısında iradesiz bir varlığa da dönüştürebilmektedir.

Burada "sapma" konusuyla ilgili olarak değerlendirebileceğimiz bir başka durum da, Kur'ân'da Yahudiler ve Hıristiyanların "dünya" karşısında aldıkları tutumlara yapılan eleştiri noktaları olacaktır.

Kur'ân, Yahudilerin âlimlerine ve önderlerine gereken saygıyı göstermediklerini[208], tevil yoluyla dinî emirleri eksilterek ahireti dünyaya feda ettiklerini[209] belirtmektedir. Yahudilerle ilgili tarihsel örnekler, onların "ahirete az önem vermeleri" nedeniyle dünyevîleşmeyi ve maddî çıkar ilişkilerini öne çıkardıklarını göstermektedir. Böylece madde temeline dayanan ve varlığın öteki boyutunu ihmal eden maddeci eğilimin önemli bir sapma olduğu vurgulanmaktadır.

Hıristiyanlar ise, Yahudilerin aksine dinî emirleri artırmışlar ve Allah kendilerine ruhbanlığı emretmediği halde, ruhbanlığa yönel-

206Bkz. Âraf, 7/28.
207Bkz. Zuhruf, 43/22-24.
208Bkz. Mâide, 5/20-25.
209Bkz. Âraf, 7/163; En'am, 6/146.

mişlerdir[210]. Hıristiyanların dünya karşısında ruhbanlığı öne çıkaran tutumları, sosyal hayattan uzak durmayı sağlayan bir sapma olarak değerlendirilmektedir[211]. Nitekim gerek maddeci ve gerekse ruhbanlık eğilimleri toplumun dengesini bozmaktadır. Kur'ân burada Yahudiler ve Hıristiyanların bu birbirine zıt iki tutumla gösterdikleri tarihsel örneklikleri sapma yönünde gerçekleşen değişimler olarak nitelemektedir.

2- İmtihanla Gerçekleşen Toplumsal Değişme

İslâm düşüncesini belirleyen temel faktörlerden biri de, insanın üstün vasıflarla, belirlenmiş bir görev için dünyaya gönderilmesine olan inançtır[212].

Kur'ân'da insanın yaratılmasının ve bu dünyaya gönderilmesinin tek sebebinin "imtihan" için olduğu bildirilmektedir[213]. İnsana dünya hayatında verilen halifelik[214], onu başka hiç bir varlığın taşıyamayacağı sorumluluğu yüklenmesini sağlamıştır. Kendisine bu dünya hayatında verilen liderliği yürütebilmesi için, peygamberlerin bildirdikleri uyarılar doğrultusunda hareket etmesi ise, imtihanın bir gereği olmaktadır.

İnsanın "toplumdan ayrı düşünülmesi zor" bir varlık olması nedeniyle oluşturduğu ve içinde olduğu toplumsal birimin de aynı imtihan sürecine katıldığını Kur'ân'da görmek mümkündür[215].

Özellikle tarihî değişimde imtihan olgusunun, toplumların kendi iradeleriyle vahyin belirlediği ilkeler doğrultusunda meydana getirecekleri değişim için tanınmış bir mühlet olduğu görülmektedir. Bu yönüyle tıpkı insanlar gibi toplumlar da sınanmaktadırlar[216].

[210] Bkz. Hadid, 57/27.

[211] S. Şimşek, a.g.e., s.99.

[212] Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, İstanbul 1988, s.244.

[213] Bkz. Ankebut, 29/2; Zümer, 39/49; Mülk, 67/2.

[214] Bkz. Bakara, 2/30.

[215] Bkz. Bakara, 2/214.

[216] Bkz. Ankebut, 29/2-3.

Burada tıpkı insan hayatına yönelik bir amaç ve anlamdan bahsedildiği gibi, tarih içerisinde daha uzun süre yaşayan toplumların da bir takım sorumluluklarının bulunduğu görülmektedir. Böylece dengeli bir şekilde bireysel ve toplumsal gerçekliklerin devamı sağlanmaktadır.

Kur'ân'da toplumlar için "ortak tarih, kader, bilinç, anlayış, duyarlılık ve ortak tavırlardan bahsedilmektedir". "Diriliş ve ölüm" insanlar için olduğu kadar, toplumlar için de tabii bir gerçeklik olarak geçmektedir. Bu konuyla ilgili olarak mesela Âraf, 7/34. âyette şöyle denilmektedir: "*Her ümmetin bir süresi vardır. Süreleri gelince (onlar), ne bir an geri kalırlar, ne de öne geçerler (tam vaktinde batıp giderler)*".

Bu ve benzeri âyetlerde toplumlar için de geçerli olan sınırlı bir zamandan (ecel) ve "son"dan bahsedilmektedir. Ancak Kur'ân'ın bu konudaki âyetleri toplumların ve kültürlerin mutlak olarak yok olacağını savunan organizmacı anlayışlara indirgenerek ele alınmamalıdır. Çünkü Kur'an, bir tür determinizmi çağrıştıran bu yaklaşımları, bireysel ve toplumsal iradenin varlığını öne çıkararak dışlamaktadır[217].

"Toplumsal ecel"in gerçekleşmesi, o toplumu oluşturan bütün bireylerin ölmesi anlamına gelmemektedir. Burada toplum için ön görülen ölümle ortadan kalkan şey, toplumun özünü oluşturan manevî dinamikleri ya da bütünlüğünü sağlayan kültürel değerleri olarak[218] düşünülebilir.

Kur'ân, insanların toplum olarak yaptıkları işler hakkında (verdiği) hükmünden bahsederken bireyler hakkındaki son hükümden (ahiret) daha açık ifadeler kullanmaktadır. Bireylerin işledikleri hataları, Allah'ın merhameti nedeniyle affedebileceğini bildirmektedir. Ancak toplumlara durumlarını ve davranışlarını düzeltme konusunda tanınan mühlete[219] rağmen bir değişim meydana gelme-

[217] Bkz. Enfal, 8/53; Ra'd, 13/11.
[218] C.Said, a.g.e., s.44.
[219] Bkz. Âl-i İmran, 3/178; Hac, 22/44; Kalem, 68/45.

mişse, "... *Her ümmetin bir süresi vardır. Süreleri gelince ne bir an geri kalırlar, ne de ileri giderler*"[220] âyeti, onların karşılaşacağı tabiî sonucu bildirmektedir. Dolayısıyla "ilâhî imtihan"dan bahseden âyetler, bunun daha çok toplumsal olarak gerçekleştiğini, yani insanların sosyal olaylar içinde toplum halinde imtihan edildiklerini göstermektedir[221].

Aynı şekilde bireysel bir durumun ifadesi olan "sorgulanma ve yaptıklarının hesabını verme" toplumlar için de geçerli bir olgu haline dönüşmektedir:

"*(O gün) her ümmeti, (Allah'ın huzurunda) toplanmış görürsün. Her ümmet, kendi kitabına (yaptığı işlerin tutanağı olan amel defterine) çağrılır: 'Bugün yaptıklarınızla cezalandırılacaksınız'!*"[222]

Bir başka âyette de, her toplumun kendi özgür bilincini, normlarını ve düşünme biçimlerini oluşturarak, diğer toplumlardan ayrıldığı belirtilmektedir[223].

Bütün bu âyetler, toplumların da bireyler gibi bir imtihan sürecinden geçtiklerini göstermektedir. Doğal olarak bu süreç içerisinde amaçsızlık ve boşluk diye bir şey söz konusu olmayıp, toplumlarda vahyin belirlediği ilkeler doğrultusunda bir hedefe yürümekle sorumlu olmaktadır.

Toplumlar için ortak kader, ecel ve hesabın olması, toplumsal yapı içerisinde bireylerin toplumun denetiminden ve gidişatından sorumlu oluşunu vurgulamaktadır. Buna göre, bireylerin toplumsal sorumluluklarından kaçmaları olumsuz bir tutum olacaktır.

Toplumlar eylemlerinden sorumlu olabilmek için kendilerine verilmiş bulunan "mühlet" içerisinde irade sahibi kılınmışlardır. Allah bu anlamda toplumu oluşturan bireylere, "iyilik ve kötülük yapma gücünü ilham etmiştir"[224]. Buna göre kendini arındıran

[220]Yunus, 10/49.
[221]L.Cebeci, "a.g.m.", s.17.
[222]Câsiye, 45/28.
[223]Krş. En'am, 6/108.
[224]Bkz. Şems, 91/8.

kurtulurken, kötülüğe yönelen de ziyanda olacaktır. Bireylerin toplum içinde işlenen bir suça fiilî olarak katılmamaları belki onlara bir günah kazandırmamakta, ancak işlenen suçlara karşı, güçleri oranında müdahale etmiyorlar ve seyirci kalıyorlarsa, bu toplumsal süreçten, kendilerine bir pay düşmesi söz konusu olmaktadır[225].

Genel olarak bireylerin toplumsal akışa müdahale edememesi, bireyin toplumuyla yüksek oranda bütünleşmesi, toplumun ise zihnî ve fiilî açıdan tek bir toplumsal ruh ve düşünceyi bütün fertlerine kabullendirmesinden dolayı olabilmektedir. Bu aşamada toplumun bütün üyeleri, gerek içgüdüsel, gerekse fiziksel olarak yekpare olmuş bir organizmanın parçası haline gelmektedirler. Böyle bir durumda, artık o insanların mutlulukları ve üzüntüleri, sevinçleri ve kederleri sanki tek bir insanınki gibidir.

Böylece toplumlar kendilerini oluşturan bireylerin bütünü bağlamında, kendi iradeleriyle hareket etmektedirler ve yaşamakta oldukları ya da yaşayacakları durumlar imtihanın bir parçası olup sebeplerini kendi elleriyle gerçekleştirmektedirler.

Bu imtihan sürecinde toplumlar, yaptıklarından dolayı gelecek nesillere karşı da sorumlu olmaktadırlar. Dolayısıyla içinde oldukları toplumsal şartlar belli oranlarda kendilerinden öncekilerin fiilleriyle nasıl belirlenmişse, kendilerinin de daha sonraki toplumsal şartlara büyük oranda etki edeceklerini söylemek mümkündür.

Bir başka deyişle, bir imtihan sürecinden geçen toplumlar, etkileri ve boyutları itibarıyla yalnız kendilerini değil, gelecek nesilleri de ilgilendiren bir pratiği de yaşamaktadırlar. Kur'ân, özellikle bu konuda insanları kendilerinden önce geçenlerin durumlarına bakmaya çağırmakta[226] ve onların yaşadıkları konusunda; sünnetullahın yani "Allah'ın tarihsel değişim için koyduğu sünnetler"in işleyişi hususunda uyarmaktadır. Buna göre toplumlar tarih içerisinde hep sınanmaktadırlar. Allah, insanları "inandık demeleriyle bırak-

[225]Bkz. Âl-i İmran, 3/104; Maide, 5/79; A'raf, 7/157.
[226]Bkz. Bakara, 2/214.

mayıp" onları söyledikleri sözleri konusunda "öncekilerin de yaşadığı imtihan sürecinden geçirecektir"[227].

Böylece "öncekilere uygulanan" tarihî değişim dinamiklerinin bilinmesi, toplumların nasıl bir yol izleyecekleri konusunda yardımcı olacaktır. Bu nedenle Kur'ân, insanları geçmiş toplumların yaşadıklarını ve başlarına gelenleri idrak etmeleri için "yeryüzünde gezip dolaşmalarını, onlardan geriye kalanları görmelerini" istemektedir[228].

Kur'ân imtihan sürecinde toplumların karşılaşabilecekleri farklı durumları da bildirmektedir: "*Andolsun, sizi korku, açlık, mallarınızdan, canlarınızdan ve ürünlerinizden eksiltmek gibi şeylerle deneriz; sabredenlere müjdele*"[229].

Burada insanların imtihan sürecinde şiddeti farklı olan aşamalardan geçeceklerini ve bunlara dayanıklılıklarının ve sabırlarının ölçüleceği belirtilmektedir. Bu bağlamda toplumların çeşitli düzeylerde karşılaştıkları, toplum psikolojisini sarsan ve insanları etkileyen olaylar, ekonomik krizler, toplumsal kargaşalıklar ve savaşların da birer imtihan unsuru olabileceğini söylemek mümkündür.

İnsan başıboş bırakılmamıştır[230]. Çünkü insan ve insanın içinde bulunduğu bütün evren, amaçsız ve boşuna yaratılmış değildir[231]. İmtihan süreci içinde insanların ve toplumların başına gelenler sadece yaptıklarının karşılığı olup, onların ahirette de hiç bir yardımcıları olmayacaktır[232].

Öyle ki bireyler ve toplumlar arasındaki süregelen konum ve derece farklılıkları da "kimlerin salih amel işlediğini belirlemek için ..."[233] imtihanın bir sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece top-

[227]Bkz. Ankebut, 29/2-3.
[228]Bkz. Yusuf, 12/109; Nahl, 16/36; Rûm, 30/9; Mü'min, 40/82 Kaf, 50/36, 37.
[229]Bakara, 2/155.
[230]Bkz.Kıyamet, 75/36.
[231]Bkz. Enbiya, 21/16.
[232]Bkz. Necm, 53/39.
[233]Bkz. Mülk, 67/1-2.

lumun bütün bireyleri, bulundukları statü, mevki ve sahip oldukları güç ya da imkânlara göre farklı düzeylerde imtihan olgusunu yaşamaktadırlar. Bazen de insanları inançları uğruna can vermenin ve buna katlanmanın seviyesini göstermeleri için Allah savaşla imtihan edebilir:

"*Andolsun biz sizi deneyeceğiz ki içinizden cihat edenleri, (güçlüklere) sabredenleri bilelim ve söylediğimiz sözlerin (doğru olup olmadığını) sınayalım*"[234].

Burada birey ve topluma hayatlarında karşılaştıkları olayların sıradan hadiseler olmayıp, bir imtihandan geçildiği düşüncesinin verilmesi, hayatın amacı ve anlamı konusunda, insanları bilinçlendirmeye yönelik bir fonksiyon taşımaktadır. Ayrıca bireysel ve toplumsal hayatta hiç bir zaman tesadüfîliğe yer olmadığını, Allah'ın evrene ve tarihe bir takım sünnetlerle (Sünnetullah) hükmettiğini ön plana çıkarmaktadır.

İmtihan olunduğunun bilincine varan ve bu durumla ilgili yasaları gereğince uygulayan toplumlar Allah tarafından yeryüzünde önder ve üstün kılınarak; daha önce yaşadıkları korku, açlık ve diğer sıkıntılara sabretmelerinin karşılığında tam bir güvene erdirilirler[235].

Dolayısıyla belli bir önderlik ve üstünlük kazanmış olan toplumlar her şeyden önce tarihî süreci yönlendiren dinamiklerin ruhuna uygun hareket ettikleri için bu konumu elde etmiş olmaktadırlar. Ancak bu sonucu oldukça uzun ve sıkıntılı süren bir imtihan döneminden sonra ulaşılmaktadır.

Toplumlar içinden geçtikleri imtihan süreçlerinde yöneldikleri durumlara göre, aynı türden toplumsal akıbetlerle karşılaşmaktadırlar. "Zulüm işleyen ve Allah'ın dininden yüz çeviren" bazı toplulukların iktisadî zayıflık, geçim sıkıntısı, açlık ve ürün azlığı gibi sosyo-ekonomik zorluklarla karşı karşıya gelmesi, bu duruma bir

[234] Muhammed, 47/31.
[235] Bkz. Nur, 24/55.

örneklik oluşturmaktadır[236]. Yine aynı şekilde refah düzeyi yüksek, güvenli ve huzur içinde olan bir toplum, Allah'ın kendilerine verdiği bu nimetlere nankörlük ettiği zaman "açlık ve korku" gibi sosyal bir cezayı yaşamak durumunda kalabilmektedir[237].

Buna karşılık Allah, kendi içlerinde ve başkalarıyla ilişkilerinde adaleti uygulayıp, haksızlık ve zulümde bulunmayan salih toplulukları mutlaka koruyacağını, onları yeryüzünde üstün niteliklere sahip kılacağını[238] belirtmektedir. Bu durum, Kur'an'ın tarihsel ve toplumsal olayları ahlâkî temelli bir süreç şeklinde nitelendirdiğini göstermektedir[239].

Allah, "iyi ve güzel davranan, verdiği nimetlere şükreden, sıkıntılara sabreden ve Allah yolunda cihat eden topluluklara aynı şekilde güzellikler, güç, kuvvet, bereket, kolaylıklar ve ummadıkları yerden rızıklar ihsan edeceğini"[240] bildirmektedir. Bu sonuçlar Allah'ın tarihsel ve toplumsal sürecin işleyişini yönlendiren sünnetlerinin bir gereği olarak tezahür etmektedir.

Kur'ân'ın imtihandan bahseden âyetlerinde, genellikle imtihanın fitne ile de ilişkili olduğu görülmektedir. Bu yüzden imtihanla gerçekleşen toplumsal değişme konusunda fitne kavramı üzerinde de durmak gerekmektedir.

Fitne kelime olarak, "altın ve gümüş gibi herhangi bir maden cevherinin iyisini kötüsünden ayırmak için eritici ateşe atılması" anlamına gelir[241]. Bu nedenle meşakkate sokmak, sınamak ve azdırmak gibi durumları ifade etmek için kullanılmaktadır:

"*Her nefis ölümü tadacaktır. Biz sizi sınamak için (fitne) şerre de hayra da müptela kılıyoruz. Ve (sonunda) bize döndürüleceksiniz*"[242].

[236]Bkz. Âraf, 7/130; Tâhâ, 20/124.
[237]Bkz. Nahl, 16/112.
[238]Bkz. Kasas, 28/5.
[239]Bu konuda bkz. Fazlurrahman, a.g.e., s.137.
[240]Bkz. Âl-i İmran, 3/125, 148; Mâide, 5/16; Hud, 11/3, 52; İsrâ, 17/7; Nuh, 71/10, 11, 12.
[241]Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.VII, s.255.
[242]Enbiya, 21/35.

Bu ayette insanın başına gelen "hayr" ve "şerr"in birer fitne, yani sınama aracı olarak geldiği belirtilmektedir. Allah insanı bir takım fitnelerle imtihan ederken, bazen de insanlar birbirlerini fitneye uğratabilmektedir[243]. "*... Fakat siz kendi canlarınıza kötülük ettiniz (inananların başlarına felaketler gelmesini) gözlediniz, şüphe ettiniz, kuruntular sizi aldattı...*"[244]. Âyette geçen fitne kavramı, "azap" anlamında kullanılmakta ve âyetin esas muhatabı olan münafıkların belli tutumlarıyla kendi nefislerine kötülük yaptıkları işlenmektedir.

Kur'ân tarih içerisinde müminlere diğer insanlar tarafından yapılan azap ve işkencelerin imtihan bağlamında birer fitne olduğunu, dolayısıyla bu imtihanda dirençli olunması gerektiğini bildirmektedir[245].

Fitne böylece bireysel alandan ötede toplumsal alana daha çok yansıyan bir imtihan olmaktadır. Farklı boyutlardaki grupların veya toplumların yaşadıkları imtihan sürecinde; "iyi olanın kötü olandan ayrılması, gerçek îman sahipleriyle cihat edenlerin ve sabredenlerin belli olması için savaş bir fitne olarak karşılarına çıkabilmektedir"[246].

Ayrıca zulmü yaygınlaştırmak, dinden dönmek, Allah'ın yasaklarını çiğnemek, insanları yurtlarından çıkarmak "fitne" olarak tezahür eden diğer durumlar olmaktadır. Bu zorlukları yaşayanların hali ise, "ölümden daha ağır" bir durum olarak tasvir edilmektedir. İnanan bir insanın dininden dönmesi, mü'minlere göre onun öldürülmesinden daha ağır bir durum olduğu için fitnenin "öldürmeden daha şiddetli"[247] olduğu âyetle belirtilmiş ve müslümanların fitneyi ortadan kaldırmak için Allah yolunda savaşmaları teşvik edilmiştir[248].

[243]A. Ünal, a.g.e., s.299.
[244]Hadid, 57/14.
[245]Bkz. Ankebut, 29/10.
[246]Bkz. Bakara, 2/214; Âl-i İmran; 3/142.
[247]Bkz. Bakara, 2/191.
[248]Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.II, s.35.

Kur'ân aslında savaşın istenilmeyen bir şey olduğunu; ancak bununla birlikte insanları Tevhid'den saptırmaya çalışanların fitne çıkarması nedeniyle, onlara ve fitneye karşı tüm güçleriyle savaşmalarını istemektedir[249]. Fitnenin şiddete başvurarak bir fikri bastırmak ve ortadan kaldırmak anlamına da gelmesi nedeniyle, Kur'ân, farklı inanç ve düşünceleri taşıyan insanların düşüncelerinden dolayı baskı altına alınmalarının zulüm olduğunu vurgulamaktadır.

Buna göre fitne, insanların hür iradeleri üzerinde her türlü zorbalık ve baskı kurulması anlamına da gelmektedir. Bu durum nereden gelirse gelsin, insanın özgür iradesini kullanma hakkını yok saymakta ve onun değerini düşürmektedir. Çünkü insanın, yaratılışı gereği (fıtrat) doğruyu ve hakikati görmeye eğilimli olduğu gerçeği göz önünde tutulduğunda, onun fıtrî yönelişinin baskı altına alınarak, şiddetle engellenmesi durumunda birey ve toplumun özgür iradeleriyle sağlanabilecek olumlu gelişmelerin de önü kapatılmış olacaktır. Bu nedenle Kur'ân, düşüncelerin serbestçe tartışılabildiği ortamı zorla yok etmek isteyenlerin fitne oluşturduğunu ve bu fitnenin öldürmekten çok daha kötü bir iş olduğunu belirterek, yeryüzünden yok edilinceye kadar gerekirse "savaş"la mücadele edilmesini istemektedir. Zira insan iradesi çeştili baskılarla yok edilirse, bu insan için en büyük zulüm yani, fitne olmaktadır.

Toplumsal yapının bütünü üzerinde de fitnenin meydana gelmesi söz konusudur. İnsanların kendi iradeleriyle hareket etmelerini önleyip, farklı düşüncelere ve inançlara hayat hakkı tanımayarak, tek bir inanç ve düşüncenin etkin çevreler tarafından insanlara zorla benimsetilmesi de fitneye sebep olabilmektedir. Çünkü insanların iradeleri baskı altına alınarak, fıtratın (yani yaratılışın özgür yönelişinin) önü kapatılmış olmaktadır. Bu yüzden Kur'ân, toplumsal bir baskı oluşturmak suretiyle düşünce ve inanç hürriyetini engelleyen fitne odaklarına karşı insanları uyarmaktadır.

[249]Bkz. Bakara, 2/191-193.

Toplumların çözülme ve çöküş sürecine girmesi genellikle bu anlamda bir fitnenin toplumda etkinlik kazanmasından kaynaklanmaktadır. Bu fitne ile yaygınlık kazanan durumlara karşı, Kur'ân'ın toplum içinden bir grubun yapmasını istediği "iyiliği emredip kötülükten sakındıracak"[250] bir direnç de oluşmamışsa, artık bu fitneden dolayı gerçekleşecek azap, toplumda iyi-kötü ayırdetmeyerek herkesi kuşatacaktır[251]. Fitne ile imtihan edilen toplum, kendi varlığını tehlikeye düşüren olumsuzlukları değiştir(eme)mişse, meydana gelecek olan "azap", zalimlerle birlikte bu sosyal yapıda yer alan mazlumları da sonuca ortak edecektir.

Dolayısıyla imtihanla gerçekleşen toplumsal değişmelerde de olayları belirleyici olarak, insanların hür iradeleri öne çıkmaktadır. Güçsüzlük ve ezilmiş olmak (mustazaf) insanları sorumluluklarından kurtaran bir mazeret olmamakta ve fitne karşısında seyirci kalmak da insanları fitnecilerle aynı azabı yaşamaktan uzaklaştıramamaktadır[252]. Bu duruma düşmemek için her toplum kendinde olanı değiştirmeye yönelmekle, yani bilinçli bir şekilde kendi iradelerini kullanmak ve toplumsal denetim mekanizmalarını oluşturmakla sorumlu olmaktadır, aksi halde azap ile gelen imtihanın sonucuna bütün toplum ortak olacaktır.

3- Akıbet Açısından Toplumsal Değişme

Kur'ân, toplumsal çözülme ve çöküş sürecinin kendine özgü nedenlerini tarihte zevale uğramış, çökmüş ve akıbetle karşılaşmış toplum örneklerinden yola çıkarak göstermekte ve bu konuda bir takım ilkeler ortaya koymaktadır.

Kur'ân'da kullanılan üslubun Allah merkezli (theosentric) oluşu, tarihe bakışında da geçerlidir. Böylece Kur'ân âyetleri bütün toplumsal olayların gerisinde mutlak irade ve güç sahibi Allah'ın

[250] Bkz. Âl-i İmran, 3/104.
[251] Bkz. Enfal, 8/25.
[252] İ. Halil, a.g.e., s.286.

olduğunu öne çıkarmaktadır[253]. Öyle ki toplumları varlık alanına çıkaran, imtihan amacıyla değişimlere uğratan ve nihayet yok eden hep ilâhî irade olmaktadır[254].

Toplumların tarih içerisinde yaşamış oldukları ilâhî mükafat, ceza, zafer ve mağlubiyetleri, Allah'ın "günleri, insanlar arasında döndürüp durması"na[255] bağlı olarak gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tarih içerisinde üstünlük ve zaferin devamlı olarak bir toplumun tekelinde kalmasına imkân vermeyen bu durum, imtihanın bir gereği olarak toplumlar arasında dönüp durmaktadır[256]. Böylece bütün toplumlar; sadece sahip olduğu inançların diğer toplumlara karşı kendisine bir ayrıcalık tanımayacağını bilerek, maddî sorumluluklarını ihmal etmemek durumundadırlar. Gerçekten de bir toplum tarihinin ve inançlarının kendisine sağladığı üstünlüklere bağlı olarak bir gurur ve kibire kapıldığı zaman bu, toplumun kendisiyle ilgili sorumlulukları artık yeterince yerine getirmesini engelleyen bir rehavetin doğmasına neden olmaktadır[257].

Allah'ın tarihsel ve toplumsal değişim konusunda belirlediği sünnetlere göre, toplumlar kendilerine bir uyarıcı gelmediği sürece çözülme sürecine girseler bile, herhangi bir akıbetle karşılaşmamaktadır[258]. Ayrıca Kur'ân; zulüm ve adaletsizliğin yaygın olmadığı bir toplumun da, sahip olduğu inançları yüzünden cezalandırılmasının söz konusu olmadığını belirtmektedir[259].

Akıbeti önceleyen uyarıların sadece peygamberler tarafından yapılan ikazlarla sınırlı kalmadığı, aynı zamanda bazı sosyal çözülmelerin de toplumu bekleyen akıbetler konusunda uyarıcı bir takım işaretleri bünyesinde taşımakta olduğu görülmektedir. İslâmi-

[253] Ö. Özsoy, a.g.e., s.145.
[254] Bkz. En'am, 6/6; Âraf, 7/137; Duhan, 44/28.
[255] Bkz. Âl-i İmran, 3/140, 141.
[256] Elmalılı M. H. Yazır, a.g.e., C.II, s.428-429.
[257] M. Aziz Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, çev. Bahaaddin Yediyıldız, s.185.
[258] Bkz. En'am, 6/131.
[259] Bkz. er-Râzî, a.g.e., C.XVIII, s.77-80.

yet açısından son uyarıcı olarak gönderilen Hz. Muhammed'den sonra toplumsal yapıda baş gösteren çeşitli davranış ve hareketleri, devrim ve ihtilallerin hatta farklı kitlesel hareketlerin bir anlamda birer uyarıcı etkisi ve sosyolojik anlam vurguları taşıdığı rahatlıkla söylenebilir[260]. Kur'ân toplumların "adaletsizlik, zulüm ve baskı" gibi çözülme sebeplerinin yaygınlaşması neticesinde bir akıbetle karşılaştıklarını belirtmektedir.

Çözülmenin önemli nedenlerinden bir diğeri de, toplumsal denetim mekanizmalarının fonksiyonlarını yerine getirememesidir. Bu durum âyette şöyle geçmektedir:

"*Sizden önceki nesillerden akıllı kimselerin, (insanları) yeryüzünde bozgunculuk yapmaktan menetmeleri gerekmez miydi? Fakat onlar arasından, ancak, kendilerini kurtardığımız pek az kişi böyle yaptı. Zulmedenler ise, kendilerine verilen refahın peşine düşüp şımardılar ve suç işleyen (insan)lar olup çıktılar*"[261].

Kur'ân, insanların toplumsal sorumluluklarını, "iyiliği emir ve kötülükten sakındırma"[262] gibi sosyal bütünlüğü korumaya yönelik denetim mekanizmalarını oluşturmakla yerine getirebileceklerini söylemektedir. Bunun yapılmaması durumunda, sosyal bünyeyi tehdit eden toplumsal suçlar yaygınlık kazanarak, çöküş sürecinin zeminini hazırlayacak ve bu duruma binaen gerçekleşecek olan "azap" ise, bütün toplumu kuşatacaktır[263].

Toplumsal çözülme, tıpkı bünyeyi saran bir hastalık gibi toplumun geneline yayılmış "davranış bozuklukları" şeklinde tezahür ederek toplumsal yapıda fonksiyon bozukluklarına yol açmaktadır. Bunlar; "toplumsal çatışmalar, zor şartlarda yardımlaşmadan yüz çevirme, bireylerin birbirlerini fesada yol açacak bir şekilde itham etmeye başlamaları, geleneğin sürekli olumsuz ve kötü olarak algı-

260M.Sıddîkî, a.g.e., s.32.

261Hud, 11/116.

262Bkz.Âl-li İmran, 3/104, 110, 114; Mâide, 5/79; Âraf, 7/157, 199; Tevbe, 9/71, 127; Hac, 22/41; Lokman, 31/17.

263Bkz. Enfal, 8/24-25.

lanması, âlimlerin ilimlerini gizlemeleri ve insanların iradelerini kullanma konusunda zayıflıklarını bahane ederek zulme seyirci kalmaları"[264] gibi toplum bütününe yayılmış çeşitli olumsuz tutumlar olarak gösterilebilir.

Toplum bu olumsuz tutumları terketmediği sürece, alışkanlık haline gelmiş bu davranışlar toplumun kültürü ve değer yargıları haline dönüşebilmektedir. Dolayısıyla burada toplumsal bilinç bir kırılmadan geçmekte ve insanlar yanlışları doğru gibi algılayıp "kendilerine zulmetmek"te olduklarının farkına varamamaktadırlar. Böylece değer yargılarının farklılaşması "algı kalıpları"nın da[265] değişmesine yol açmaktadır. Fakat yine de bu toplumun içinde, toplumsal yönelişin olumsuz yönünü düzeltmek için bir çaba gösterilmiyor ve meydana gelen bir takım sosyal uyarıcılar (olaylar) bile toplumun kendinde bir değişim yapmasını sağlamıyorsa, o toplumun kötü bir akıbete uğraması kaçınılmaz olmaktadır"[266].

Toplumun ekonomik ve siyasal açıdan önde gelenlerin oluşturacakları ayrıcalıklar, dengesizlikler ve adaletsizliklerin çözülmeyi hızlandıracağı bilinen bir durumdur. Kur'ân bu bağlamda "nimet ve refahtan şımarmış seçkinlerin işbaşında olduğu" toplumların yok olmaya namzet olduğunu bildirmektedir[267]. Burada maddî servetin sadece zenginlerin arasında dolaşan bir güç ve iktidar aracı oluşu[268], sosyal adaleti bozucu bir durum olarak vurgulanmaktadır.

Kur'ân, kötü fiilleri nedeniyle akıbet sürecine giren bir toplumun, üç şekilde ceza göreceğini belirtmektedir:

"*De ki: 'O, sizin üzerinize üstünüzden, yahut ayaklarınızın altın-*

[264]C. Said, a.g.e., s.19.

[265]Kavramın aslı; "gestalt switch" veya gestalt değişimi şeklindedir. İnsanlar bu değişimi geçirdiklerinde, bir algılama tarzı değişikliği geçirirler. Daha fazla bilgi için bkz. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat*, İstanbul 1992, s.130-136.

[266]Bkz. Enbiya, 21/11-14.

[267]Bkz. İsrâ, 17/16-17; Sebe, 34/34-37.

[268]Bkz. Haşr, 59/7.

dan bir azap göndermeye, ya da sizi parti parti birbirinize düşürüp kiminize kiminizin hıncını tattırmaya kaadirdir'. Bak, anlasınlar diye âyetleri nasıl açıklıyoruz."[269]

Râzî'ye göre "yukarıdan ve aşağıdan gelen azaplar" konusu, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu yorumlardan birisi İbn Abbas'ın İkrime'den rivayet ettiği bir hadise dayanmaktadır. Hadiste "yukarıdan gelen azap yöneticiler ve soyluların zulmü olarak gösterilirken, aşağıdan gelen azap ise kölelerin ve toplumsal açıdan alt tabakalarda olanların şiddet ve zulmü olarak gösterilmektedir"[270]. Burada sosyal adaletin sağlanamadığı, ekonomik ve siyasal açıdan ayrımların ve ayrıcalıkların derinleştiği bir toplumda azabın toplumsal yapının niteliğinden kaynaklanması dikkat çekicidir. Âyetin devamında ise, yine toplumun yapısında birbirine şiddetle muhalif uyumsuz unsurların toplumsal bütünlüğü parçalaması şeklinde meydana gelebilecek bir akıbetten de bahsedilmektedir.

Kur'ân'da refah düzeyi oldukça yüksek olmasına rağmen zulme battıkları için Ad ve Semud toplumlarının helak edildiği bildirilmektedir. Bu toplumların sahip olduğu maddî gelişme düzeyi onları haksızlıklardan ve zulümlerden alıkoymadığı için çözülme sürecine girmiş ve kendilerini yakalayan bir akıbetle yok olmuşlardır. Firavun'un toplumunda ise, toplumun tabakalardan oluştuğu ve halkın bir kısmının -başta İsrailoğulları olmak üzere köle statüsünde bulunduğu görülür. Firavun, toplumu parçalara ayırarak zulmünü yaygınlaştırmış, Hz. Musa'nın uyarı ve çağrılarını reddetmiş, sonuçta ordusuyla birlikte Hz. Musa'yı ve inananları takip ederken Kızıldeniz'de boğularak[271] kendi akıbetiyle karşı karşıya gelmişlerdir.

Toplumların akıbet sürecini hızlandıran önemli nedenlerden biri de, toplum önderlerinin ve iktidara sahip olanların içinde bu-

[269]En'am, 6/65.
[270]er-Râzî, a.g.e., c.XIII, s.23-24.
[271]Ahmet Cevdet, *Kısas-ı Enbiya*, c.I, Ankara 1985, s.6-27.

lundukları ahlâkî sapma olmaktadır. Kur'ân bu konuda çözülme ve çöküş dönemlerindeki toplumların yöneticiliğini ve sorumluluğunu fasık, zalim ve tuğyan etmiş yöneticilerin yüklendiğine işaret etmektedir[272]. Bu idareci ve önderlerin bu türden eylemleri, çöküş sürecini hızlandırırken; toplum da onların yaptıklarına direnç göstermediği zaman kendi akıbetini yaklaştırmış olmaktadır[273].

Toplumsal süreçlerin yönünü uzun süre belirleyen iktidar çevreleri, yönettikleri kişilerin görünürdeki bağımlılık ve saygılarından dolayı bazı psikolojik dengesizliklere düşebilirler. Bu kesimlerin sahip oldukları güç ve imkânlar, diğer insanlara yönelik adaletsizliklerin kaynağı gibi fonksiyon görebilmektedir[274]. Bununla birlikte toplumsal çöküş sadece itibarlı ve etkin konumda olan çevrelerin fonksiyonlarıyla sınırlı kalmamaktadır. Toplumsal gelişmenin itici gücü olarak tanımlayabileceğimiz ilim adamlarının yaratıcı enerjilerini kaybetmeleri de bu süreci hızlandırmaktadır. Artan refah ve sosyal gelişmenin oluşturduğu rehavet ortamı toplumsal dinamizmin kaybolma sebeplerinden birini oluşturmaktadır.

Çöküş sürecine girmiş olan toplumlarda yaratıcılığın gelişmeyi sağlaması umulurken, tersine bir şekilde işlemekte ve daha fazla fesadın ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Meydana gelen bu gelişmeler, değerlerin nicel bir karakter kazanmasına ve bütün toplumsal ilişkilerin maddî çıkarlar bağlamında şekillenmesine yol açmaktadır.

Bu konuda İbn Haldun da; kültür ya da medeniyetlerin (umran), yüksek bir lüks ve refaha erişmeye eğilimli olduğunu, bu aşamaya geldikten sonra da çöküşün başladığını söylemektedir. O'na göre lüks ve israfla birlikte başlayan çözülme, inanç alanına da yansıyarak dinî duygu ve yaşantıları da ifsat etmektedir[275].

[272]Bkz. En'am, 6/129-147; Nahl, 16/34; İsrâ, 17/16, 17; Kasas, 28/78; Ahzab, 33/67, 68; Sebe, 34/34, 35; Mü'min, 40/29.

[273]İ. Halil, a.g.e., s.264-265.

[274]M. Sıddîkî, a.g.e., s.201.

[275]Ü. Günay, "İslâm Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun",

Kur'ân, toplumları çöküşe götüren faktörleri işlerken, kendi içinde yoğun içerikli kavramlar da kullanmaktadır. Bu kavramlardan "israf", iktisadî bir ahlâksızlığı ifade ederken, "cürm" hem hukuka aykırı işlenen fiilleri hem de ilâhî idareye karşı olumsuz tavır alışı anlatmaktadır[276]. Ayrıca "zulüm, fesat ve fısk" da[277], toplumsal çöküşün siyasî, iktisadî ve ahlâkî boyutlarıyla ilgili kavramlar olarak geçmektedir.

İktisadî eşitsizlikler, yoksullaştırma ve toplumun değişik sınıflarını sosyal ve siyasal baskı altında tutmada, toplumda birer çözülme faktörü olarak fonksiyon görürler. Bu durumda ezilen ve zayıflatılan topluluklar da bir müddet sonra "yeryüzünde daha önceki güçlü toplumların yerlerini alabilmektedirler"[278].

Çözülme sürecinde ortaya çıkan sosyal problemlere karşı toplum içinden ya da dışından bir takım tepkiler ve dirençler oluşabilmektedir. Her iki durumda da meydana gelen değişimin, çözülme ortamını besleyen önceki yapının temelleri üzerine kurulmaması gerekmektedir.

Kur'ân, bazen yozlaşmış ve çökmüş bir medeniyetle bunun devamı olan değişim geçirmiş, ahlâklı toplum arasında sanki hiç devamlılık yokmuş gibi bir üslup kullanır[279]. Aslında çoğu zaman böyle çökmüş bir medeniyetin hemen akabinde ıslah olmuş bir devamı görülmemektedir[280]. Kur'ân bu durumu pekiştirmek için "*Böylece tamamen yeni bir nesil yarattık*"[281] ve "*Yeryüzünün vârisleri olarak yeni ve daha layık toplum getirdik*" gibi ifadeleri sıklıkla tekrar etmektedir[282].

s.98; Z. Serdar, a.g.e., s.201.

276Ö. Özsoy, a.g.e., s.142.

277Bkz. Âl-i İmran, 3/117; En'am, 6/47; Yunus, 10/13; İbrahim, 14/13; Hacc, 22/445; Kasas, 28/59; Hud, 11/118; İsrâ, 17/16; Ahkaf, 46/38.

278Bkz. Âraf, 7/137; Kasas, 28/5.

279Fazlurrahman, a.g.e., s.136.

280Bkz. En'am, 6/6; Mü'minun, 23/31, 42.

281Bkz. Mü'minun, 23/31, 42.

282Bkz. Âraf, 7/128, 137; Enbiya, 21/105; Ahzab, 33/27; Duhan, 44/28.

Kur'ân tarihte yok olmuş toplumların örneklerini verirken, bu örneklerin çoğunda "helak"in "azap" ile gerçekleştiğini haber vermektedir. Bu azap ile yok olma Kur'ân'da "titreme" (racfe)[283], "çığlık" (sayha)[284], "sarsıntı" (tâğiye)[285], "önünde durulmaz dondurucu bir rüzgar" (rih sarsar âtiye)[286] gibi farklı niteliklerle ifade edilir. Ancak eski toplumlar üzerinde gerçekleşen azap ile yok olma, genellikle onların peygamberle ilişkilerindeki olumsuz tutumlarından kaynaklandığı görülmektedir. Hz. Muhammed'le birlikte nübüvvetin sona erdiği gerçeği gözönünde bulundurulursa, artık bu aşamadan sonra önceki toplumlara uygulanan "azab"ın Hz. Muhammed sonrası toplumlar için söz konusu olup-olmayacağı da düşünülebilir[287]. Helak kesintisiz bir süreç olarak işlemektedir. Buna göre helak kavramının azap ile yok olmanın dışında bazı olguları da ihtiva ettiğini söylemek mümkündür. Yani kültürel yozlaşma ve çözülmenin yaşandığı toplumlarda bir kültürel helakin belirtilerinin bulunduğundan bahsedilebilir.

Ayrıca bazen akıbet, "zalim" bir topluluğun yerine Allah'ın "onlardan daha güçlü ve âdil yeni bir topluluğu getirmesiyle" de gerçekleşmektedir[288]. Akibet sürecine giren bir toplumun akıbetle hemen karşılaşması söz konusu değildir. Cezanın gerçekleşip gerçekleşmemesini gerektirecek nedenlerin sonuçlandırılabilmesi için "mühlet"in geçmesi gerekmektedir.

"*Allah hakettikleri karşılığında insanları hemen yargılasaydı, işleri bitmiş olurdu. Ama Allah onlara kendilerini düzeltmeleri ve yollarını değiştirmeleri için çokça fırsat tanımaktadır*"[289]. Bütün bunlar

[283]Bkz. Âraf, 7/78, 91, 155; Ankebut, 29/37.

[284]Bkz. Hud, 11/67, 94; Hicr, 15/73, 83; Mü'minun, 23/41; Ankebut, 29/40; Yâsin, 36/29, 49, 53; Sâd, 38/15.

[285]Bkz. Hâkka, 69/5.

[286]Bkz. Hâkka, 69/6.

[287]Ö. Özsoy, a.g.e., s.165-166.

[288]Bkz. En'am, 6/133; Hud, 11/57; İbrahim, 14/19, 20; Fâtır, 35/15, 17; Meâric, 70/40, 41; İnsan, 76/28.

[289]Bkz. Nahl, 16/61; Ayrıca bkz. Fâtır, 35/45.

akıbetle ilgili değişimlerin çok yavaş ve beklenmedik bir biçimde meydana geldiğini göstermektedir[290].

Toplumlar kültürel ve sosyal varlıklarının tahribi ve çöküşüyle de gerçekleşen akıbetler yaşamaktadırlar. Bu bağlamda; "toplumların eceli", toplumu oluşturan bireylerin ölümünden daha geniş bir anlamı kapsadığı söylenebilir. Tarihsel sürecin işleyişini yönlendiren sünnetullahın, toplumları bu süreçte yer aldıkları konumlara göre bu türden değişik akıbetlerle[291] karşı karşıya getireceği söz konusu âyetlerden çıkabılabilir.

4- Kur'ân'ın Öngördüğü Toplumsal Değişme

İslâm, temel esaslarını her zaman var olan ve eşyanın tabiatını yönlendirdiğini belirttiği Tevhid inancına dayandırdığı için, kendisini tek din (ed-dinu'l-hanîf) kabul eder. İslâm inancında Allah, yeni bir peygamber gönderdiği her defasında, dünyaya farklı olan gerçekler değil, Tevhid'in aynı temel gerçeğinin farklı ifadelerini göndermiştir.

Bundan dolayı dinin kemale ermesi konusunda bilinen evrimci yaklaşımların aksine, Tevhid dini başlangıçtan beri muvahhid bir mahiyete sahip olmaktadır. İnsanın başlangıçta tevhide bağlı olan fıtratının zaman zaman bu fıtrata aykırı bir şekilde monoteist ya da politeist sapmalarla bozulması nedeniyledir ki böylesi her durumda bir uyarıcı peygamberin topluma hitap etmek üzere gönderildiği Kur'ân'da bildirilmektedir[292]. Bu anlamda Kur'ân tarihe "bozulma ve yenilenme" devirleri görüntüsü verebilecek pek çok tarihsel örnek aktarmaktadır.

Bu sürecin işleyişinde farklı şekiller ve biçimlerde meydana gelen değişim olayları ise, daha çok zaman, çevre ve toplumsal ilişkilerdeki farklılaşmalar olarak tezahür etmektedir. Bununla birlikte,

[290] M. Sıddîkî, a.g.e., s.28-29.

[291] Bkz. Âraf, 7/34; Hud, 11/8; Hicr, 15/4, 5; İsrâ, 17/58; Nuh, 71/4.

[292] Kürşat Demirci, *Dinlerin Dejenerasyonu*, İstanbul 1985, s.14-15.

insanın fıtrî yapısı, temel insanî ihtiyaçları, duyuları ve hayatını kuşatan aslî olgular, zamana ve mekâna bağlı olmayan değişmez sürekli unsurlar olarak devam etmektedir.

Peygamberler genellikle sapmanın ve aslî kaynaktan uzaklaşmanın yoğunlaştığı dönemlerde, hakikate yeniden dönüşün bir aracı olarak, Allah tarafından toplumlara gönderilmektedirler. Peygamberler, fıtrattan sapmanın yoğunlaştığı, insanların yaratılış amaçlarını unutup yeryüzünü fesada verdiği, böylece zulüm ve adaletsizliğin yaygınlaştığı zamanlarda görevlendirilerek[293], toplumların "sapma" yönündeki eğilimlerini, değişmeyen fıtrî değerler doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Peygamberler böylece fonksiyonlarını insanları uyarmak ve sorumluluklarını hatırlatmak suretiyle gerçekleştirirler[294].

Tarihte, Allah'ın razı olmadığı yönde gerçekleşen toplumsal değişme olaylarının Allah'ın müdahalesiyle sık sık reddedildiğinden yola çıkarak, Allah'ın bütün değişmelerde iradesini kullandığını hatta bu nedenle sürekli olarak bir savunma mekanizmasının haklı bir şekilde işlemesini mümkün kılmayacak peygamberler gönderdiği görülmektedir. Dolayısıyla tarih içerisinde zaman zaman gerçekleşen bu ilâhî müdahaleler, tarihin amaçsız ve anlamsız olmaktan çok, vahyin belirlediği "ilkeler" doğrultusunda geliştiğini vurgulamaktadır. Buna göre toplumsal yapısını adaletle sağlamlaştırmış "salih" bir toplum, ahlâkî ve sosyal açıdan yozlaşmış bir toplumla aynı akıbeti yaşamamaktadır[295].

Kur'ân'ın tarihsel olaylara yer verişinde en çok ağırlık verilen konu, toplumlarn yok oluşları (helak) ve bu yok oluşu hazırlayan faktörlerdir. Allah'ın tarihsel açıdan toplumları sık sık uyarmasına rağmen, yine de toplumların bu uyarıları gereğince önemsemediği hatta fitne, bozgunculuk ve zulümle hayatlarını sürdürdüğüne iliş-

[293]Fazlurrahman, a.g.e., s.177.
[294]Bkz. Hud, 11/12; Ğâşiye, 88/21, 22.
[295]Bkz. Enbiya, 21/105.

kin pek çok örneği Kur'ân haber vermektedir. Toplumların yok oluşuna ait örneklerin çokluğu, toplumların zaman geçtikçe mutlaka çökeceği anlamına gelmemektedir. Ancak toplumlar hem evrensel nitelikli değişmez fıtrî tabiatlarından saptıkları, hem de peygamberlerin uyarılarına olumsuz cevap verdikleri için bir bozulma sürecine girmektedirler.

Bu sürece giren topluluklar, "uyarılara" ve tanınan "mühlet"e rağmen, "kendi içlerindeki durumu değiştirmediklerinde, helakin çeşitli boyutlarını yaşamaları, tarihi yönlendiren "sünnetler"in bir gerçekleşme aracı olarak onların kaderi olmaktadır.

Allah, tarihsel ve toplumsal değişmenin belirleyici kriterleri arasında yer alan davranışlardan, iyi ve insanlığa yararlı olanlarını rahmetiyle esirgemiş buna karşılık kötü ve insanlığa zararlı olanlarını ise yok olmaya yöneltmiştir. "*De ki: Hak geldi, bâtıl gitti; zaten bâtıl yok olmaya mahkumdur*"[296].

Nitekim âyetteki "... *Allah hak ile bâtılı bir benzetme ile anlatır. Köpük yok olup gider. İnsanlara yararlı olan ise yeryüzünde kalır...*"[297] ifadesinde gösterildiği gibi tarihsel sürecin, insanlık için değerli olanı korumak, onun dışında kalanların yok olmasına izin verme şeklindeki dinamik işleyişi ona "seçmeci" bir boyut kazandırmaktadır.

Kur'ân, geçmiş toplumlardan örnekler verirken, onların sahip oldukları maddî imkânlar, yüksek refah düzeyi, nüfus çokluğu gibi nicel özellik taşıyan üstünlüklerin izafî ve geçici olduğunu vurgulayarak, bu görünürdeki üstünlüklerin başlarına gelen akıbetleri engelleyemeyeceğini belirtmektedir[298].

Bu türden dünyevî üstünlüklerin zihinlerde meydana getirdiği

[296]İsrâ, 17/81.
[297]Ra'd, 13/17.
[298]Bkz. Şuara, 26/141-152. Kur'ân'ın bu ayetlerinde Semud toplumununun güçlü bir teknoloji ve ileri bir refah düzeyine sahip olduğundan bahsedilir. Ancak haddi aşan bir toplum olmaları nedeniyle azaba uğramışlardır.

aldatıcı güven, insanları kendilerine gelen peygamberlerin uyarılarına değer vermemeye yöneltmiştir.

Nihayet toplumsal algı biçimlerinin değişmesiyle sosyal hayata yansıyan çarpıklıklar, süreklilik arzettiklerinde toplum için bir değer haline dönüşmektedir. Böylece sosyal hayatı belirleyen kurumsal ilişkilerdeki olumsuz değişimler, toplumun yaşamakta olduğu sapma durumunu idrak etmesine engel oluşturmaktadır[299].

Kur'ân insanların nefislerinden başlamak üzere toplumsal alana yayılan zulüm nedeniyle fıtratların bozulmasına ve yeryüzünde fesadın oluşmasına yol açan "sapma" yönündeki değişimi tersine döndürmeyi öngörmektedir. Ancak buna rağmen algılama biçimlerini nicel değerlerin belirlediği topluluklar öngörülen bu değişime direnmektedirler:

"Biz hangi ülkeye bir uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıklı ve şımarık kesimi; 'biz size gönderileni inkar ediyoruz, biz mal ve *çocuk bakımından daha çoğuz, biz azaba uğratılacak da değiliz' demişlerdir"*[300].

Burada toplumun değer yargılarının dünyevî kazanımlarına bağlı bir üstünlük temelinde bir kırılmadan geçtiği görülmektedir. İnsanların doğuştan ya da sonradan sahip oldukları bir takım maddî üstünlüklerin, sosyal hayatta ayrıcalıkları ve farklılıkları derinleştirmek yönünde kullanılması, her türlü adaletsizliğin kaynağını oluşturacaktır. Böylece şekillenen toplumsal ahlâk ve idealler, "maddî güç sahibi olmayı" yükselen bir değer haline dönüştürmekte ve insanlardaki diğer güzel hasletleri küçümsemektedir.

Allah, "insanlara adaleti yerine getirmeleri için kitaplar göndermiştir"[301]. Nitekim Allah'ın insanlar için irade ettiği değişim; O'nun tarihsel ve toplumsal değişmeyi yönlendiren "sünnetleri" çerçevesinde, yine insanların hür iradeleriyle yürürlüğe giren an-

[299]Krş. Hud, 11/84-86.
[300]Sebe, 34/34, 35.
[301]Bkz. Hadid, 57/25.

lamlı ve amaçlı bir değişim olmaktadır. Ancak "ilâhî irade"nin dilediği sosyal değişmelerde insanların arzu ve ideallerine uygunluk arzetmeyecek yönlerin bulunması söz konusu olabilir. Bununla birlikte insanların bilemeyeceği bir hikmetten dolayı toplumun çıkarlarına zararlı gibi görünen şeylerde yarar; yararlı gibi görünen şeylerde de zarar mevcut olabilir[302].

Allah, toplumsal değişmeyi yönlendirici uyarıcı peygamberler göndermekle birlikte, insanların bu değişime sosyal ve psikolojik açıdan hazırlıklı olmalarını sağlayacak müdahaleler ve kolaylaştırmalarda da bulunmaktadır[303]. İnsanlar bütün bu uyarı ve müdahalelere uygun bir değişim yaşadıkları zaman, Allah onlara "*yerden ve gökten bereket kapıları açmaktadır*"[304]. Buradan sosyal ilişkilerde "ilâhî vahiy" doğrultusunda gerçekleşen değişmelerin, sadece toplumsal boyutta kalmayan olumlu sonuçları doğurduğu anlaşılmaktadır.

Buna karşılık bir toplum vahyin kendisinden istediği değişimleri gerçekleştirmediği zaman, Allah bu konuda amaçlarına ve ideallerine daha sadık yeni bir toplumu onun yerine getirmektedir[305]. Böylece tarihsel değişmeyi yönlendiren bir diğer "sünnet" de; tarihte sürekli olarak bütün insanlığa karşı "hakikatin sözcülüğünü ve şahitliğini yapacak bir toplum"un bulunması şeklinde tezahür etmektedir. Öte yandan insanlara şahit olma dinamizmini yitiren toplumlardan da bu sorumluluğun alınarak başka toplumlara devredileceği belirtilmektedir. "*Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız, Peygamber de size şahit olsun*"[306]. Burada, yeryüzünde diğer toplumların kendilerine önder ve örnek göreceği ideal bir toplumun (vasat ümmet) vahy temelinde şekillenmesi, ayırt edici bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır.

[302] Krş. Bakara, 2/216.
[303] Bkz. Âraf, 7/94-95.
[304] Bkz. Âraf, 7/96.
[305] Bkz. Mâide, 5/54; İbrahim, 14/19-20.
[306] Bakara, 2/143.

Kur'ân, bir toplumun hidayete erdirilmemesi şeklinde meydana gelen "sapma" yönündeki değişmenin temel sebebi olarak o toplumun zulmü kolayca işleten bir yapıya sahip olmasını göstermektedir[307]. Dolayısıyla Allah bir toplumu, kendi içinde barındırdığı zulmü ve o zulme yol açan düşüncelerini değiştirmediği için hidayete erdirmeyeceğini bildirmektedir.

Kur'ân, önemli tarihsel ve toplumsal olayların toplumlar arasında "sırayla meydana gelmesini" (müdavele), dinamik bir olgu olarak ortaya koymaktadır[308]. "İyi ve kötü günler, toplumlar arasında" mekanik bir zorunluluktan çok, toplumsal iradeyle meydana gelmektedir. Böylece "müdavele", iyi ve güzel günlerin herhangi bir toplumun sürekli tekelinde olamayacağını vurgulayan bir değişim dinamiği olarak tarihsel işleyişi yönlendirmektedir[309].

Toplumların iyi ve güzel günlere erişebilmesi, "inanıp yararlı işler yapmalarına" bağlı olmaktadır. Allah "böyle davranan toplulukları, yeryüzünde önceki toplumları nasıl hükümran kıldıysa kendilerini de tam bir güven içinde hükümran kılacağını" bildirmektedir[310]. Ayrıca "itaat etmeyen, zulmeden ve Allah'ın dininden yüz çeviren toplumların yerine de itaat eden bir toplumun getirilmesi"[311], tarihsel değişimde göz önünde tutulması gereken bir "sünnet" olmaktadır.

Kur'ân tarih içerisinde meydana gelen çatışma ve savaşlar nedeniyle bazı toplulukların diğerleri tarafından ortadan kaldırıldığını, bunun da meydana gelebilecek zulümleri engelleyen önemli bir değişim dinamiği olduğunu belirtmektedir[312]. Dolayısıyla sosyal çatışmalar ve savaşlar istenilmeyen bir durum olmakla bir-

[307]Krş. Bakara, 2/264; Zümer, 39/3; Münafikun, 63/6.

[308]Krş. Âl-i İmran, 3/140.

[309]Bu konuda bkz. İ. Halil, a.g.e., s.258-259.

[310]Bkz. Nur, 24/55. Ayrıca bu konu için bkz. M. Sıddîkî, a.g.e., s.53.

[311]Bkz. Nisâ, 4/133; Mâide, 5/54; Âraf, 7/128, 137; Tevbe, 9/39; İbrahim, 14/13-14; Enbiya, 21/105; Kasas, 28/5-6; Muhammed, 47/38.

[312]Bkz. Hacc, 22/40.

likte, bazı adaletsizliklerin yol açtığı kötülükleri gidermede önemli işlevlere sahip görünmektedir. Güç ve iktidara sahip olan kesimlerin bu imkânları, mevcut farklılıkları derinleştirmede kullandıkları zaman bazı adaletsizliklere yol açmaları mümkündür[313]. Ortaya çıkan bu durumun şiddeti farklı çeşitli tepkileri doğuracağı ise, açıktır. Kur'ân böylece meydana gelecek olan çatışmaların, kötülükleri gideren bir değişim dinamiği olarak fonksiyon gördüğünü bildirmektedir. Zira eğer böyle olmasaydı; "... *içlerinde Allah'ın ismi çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılırdı....*"[314].

Netice itibarıyla Kur'ân, insanların sosyal ilişkilerinde adaleti yerleştirmleri ve zulmün yaygınlaşmasını engellemeleri halinde bunun hem toplumsal hem de tabiat açısından olumlu sonuçları doğuracağını haber vermektedir[315]. Kur'ân'ın insanlar için öngördüğü değişim; insanların zamanla inanç, anlayış ve yaşantılarını "Allah'ın kendileri için seçip beğendiği fıtrat dinine göre düzeltip, değiştirmeleri" yönünde belirginleşmektedir[316].

E- KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞMENİN İSLÂM TOPLUMUNA YANSIMASI

1- Değişim Karşısında İslâm Toplumu

Kur'ân, çeşitli fonksiyonları yerine getirmek amacıyla geçmişte yaşanmış pek çok tarihsel örneklere yer vermektedir. Tarihin belli dönemlerinde meydana gelmiş bu olayların aktarılmasının; işlenen bir konuyu örneklendirmek, inananlara içinde bulundukları durumun tarihte yaşanan benzerlerini hatırlatarak, onları teselli veya teşvik etmek, ya da çok temel bir ahlâk sorununa işaret etmek gibi fonksiyonları içerdiği görülmektedir[317]. Ayrıca Kur'ân'ın verdiği bu

313M.Sıddîkî, a.g.e., s.52.
314Bkz. Hacc, 22/40.
315Bkz. Mâide, 5/66; Âraf, 7/96.
316Bkz. Rum, 30/30.
317Ö. Özsoy, a.g.e., s.99.

tarihsel örneklerden toplumların değişim süreçlerine etki eden bazı temel dinamikleri de çıkarmak mümkündür. Nitekim biz de bu olgunun çeşitli yönlerini, tarihsel ve toplumsal olayların işlendiği Kur'ân âyetleri temelinde değerlendirmeye çalıştık.

Ancak "değişim" olgusunun Kur'ân'da, sadece tarihsel alana ait durumları değil, aynı zamanda toplumsal yapıdaki değişimlerin ortaya çıkardığı farklılaşmalar ve sosyal dinamikleri de ifade eden geniş bir çerçevede ele alındığı görülmektedir. Zira Kur'ân; tarih içerisinde İslâm toplumunun inançlarını, düşüncelerini ve dünya görüşünü şekillendirdiği gibi sosyal kurumlarını, sembol ve ilişkilerini de belirlemede etkili olmuştur.

Kur'ân, önceki toplumların sapma yönünde gerçekleştirdikleri değişimleri, İslâm toplumu için nehyedilmiş sosyal kötülükler olarak ortaya koymaktadır[318]. Toplumun "kötülüklerden sakındırılması" pasif değişim sürecini oluştururken, iktisadî, siyasî ve sosyal yönlerden "iyiliğin emredilmesi" de sosyal yapının belirlenmiş bir hedefe doğru değişimini öngörmektedir. Nitekim Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e Mekke ve Medine dönemlerini kapsayan vahyediliş sürecinde; bir toplumun bütün değer, norm ve sosyal ilişkilerinin "tedricî" bir şekilde İslâm'ın belirlemiş olduğu niteliklere dönüştürdüğü görülmektedir.

Dolayısıyla İslâm toplumunun kendisine özgü özellik ve niteliklerinin, Kur'ân'da toplumsal hayatı yönlendiren ilkelerden kaynaklandığı açık bir durumdur. Kur'ân'da kendisine işaret edilen değişim dinamiklerinin İslâm toplumundaki tezahürlerini değerlendirmemize, bu yüzden öncelikli olarak İslâm toplumunun ayırt edici vasıflarından başlayacağız.

İslâm toplumunun ayırt edici özellikleri konusunda bilinen bazı eğilimler ve düşünce farklılıkları[319], ortak bir tanıma ulaşmayı

[318]Muhammed el-Behiy, *Kur'ân ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 1986, s.13.

[319]Bu eğilimleri Modernist ve Geleneksel yaklaşımlar olarak iki ana başlık altında toplamak mümkündür.

güçleştirmektedir Ayrıca "dışarıdan" bir bakış açısıyla yapılan oryantalist tanımlamaların getirdiği sorunları da bu zorluklara eklemek mümkündür. Oryantalistlerin İslâm toplumuyla ilgili yaklaşımlarında "tanıma ve bilgi edinme" gibi objektif amaçlara çok da bağlı olmadıkları, hatta "tahrifat, çarpıtma" düzeyinde subjektif değerlendirmelerde bulundukları, kendilerine yapılan eleştirilerin ağırlık noktasını oluşturmaktadır[320]. Bu işlevi nedeniyle oryantalizm "sömürgeciliğin keşif kolu" şeklinde de nitelendirilmiştir[321].

İslâm, her şeyden önce vahye dayanan "aşkın" bir din olduğu için, belli dönemlere ya da toplumlara özgü herhangi bir inanç sistemi veya kültürel olgu ile aynı kriterlere tabi tutulmamayı gerektiren özgünlüğe sahiptir. Yerel, coğrafî, toplumsal ve politik faktörlerin etkilerine açık olmasına rağmen, "ilâhî özgürlüğünü" koruyan İslâm, farklı zamanlarda ve mekânlarda değişen durumlara cevap olarak değişik özelliklerde ortaya koyabilmiştir[322].

İslâm'ın sosyal ve politik yapısını belirleyen kuramsal temel; ırk, renk ve soy ayrımı gözetmeyen bir "ümmet" düşüncesidir. Bu yüzden İslâm toplumu daha genel anlamda bir kültür bilinci ve medeniyetini ifade eden "ümmet"[323] kavramında somutlaşmaktadır. Bu bilinç ümmete öyle yansımıştır ki; İslâm kelimesinin kök anlamında ifadesini bulan aşkın idealler, hemen hemen bütün müslüman

[320]Bu konuda özellikle oryantalist söylemin "tarif et, tahakküm et" şeklindeki mantığı gözardı edilmemelidir. İktidarını, projektörleri altına aldığı dünya ve toplum üzerinde bilgi tekeliyle, tarif tahakkümüyle sağlayan Oryantalizm için bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, çev. Nezih Uzel, İstanbul 1982; Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul 1991; A. Hüseyin-R. Olson- C. Kureşî, *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, çev. Bedirhan Muhib, İstanbul 1989,s.

[321]Bkz. Cemil Meriç, *Kültürden İrfana*, İstanbul 1986, s.61.

[322]Ebulfazl İzzetî, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak, İstanbul 1984, s.11.

[323]Tarihsel planda İslâm ümmetinin en belirgin niteliği, nesep olgusuna dayalı ırksal ve kabilevî bağlılıkları aşması; kan ve soy birliği gibi tesadüfî ve yüzeysel bağlar yerine bütün inananların kardeşliğinde temellenen evrensel bir cemaat olmasıdır. Bkz. A.e., s.266-267.

toplumların yüksek kültürünün belirli temel tezahürlerini taşımaktadır[324].

İslâm ümmeti olgusu, başından beri yaratılış hikmeti çizgisinde bütün insanları aslına döndürmeye çağırmak, "iyiliği emredip kötülüğün önünü almak" gibi temel bir misyon, bütün insanlık ölçüsünde ciddi bir sorumluluk yüklenmiş bir "orta ümmet" fikri çevresinde gelişmiş ve siyaseti itibariyle dışa açık bir birlik olarak biçimlenmiştir. Bu nedenle İslâm ümmetinin göze çarpan temel eğilimi, bütün çeşitlilikleri içinde toplumların yalnız Allah'a boyun eğme çizgisinde çok-uluslu, çok-ırklı bir kardeşliğe yönlendirilmesinde odaklanmaktadır[325]. İslâm toplumunun temel karakteristiklerini belirleyen bu aşkın ideallerin farklı görünümler altında da olsa öz olarak varlıklarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Bu anlamda İslâm toplumunun süreklilik ve değişmezlik gösteren değerlerinin, vahyin değişim süreçlerine tâbî olmayan niteliğinden kaynaklandığı görülmektedir.

Bazı klasik evrimci ve modernleşmeci yaklaşımlar, genellikle İslâm toplumunu değişmeyen-süreklilik arzeden özelliklerinden dolayı "tarih-dışı" bir konuma yerleştirmeye yönelmişlerdir. Bu eğilimin nedenlerinden biri de, "değişim"in sosyal bilimlerde uzun süre toplumların kaçınılmaz kaderi gibi görülmesi olmuştur[326]. Dolayısıyla değişim olgusunun mutlaklaştırılması, onu subjektif bir inanca ve tersi düşünülemeyen bir dogmaya dönüştürmektedir.

Bu nedenle tamamen farklı tarihsel ve toplumsal süreçlerin ürünü olan sosyolojik yaklaşımların; ister Kur'ân ve Sünnet'le ide-

[324]Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, C.I, çev. Heyet, İstanbul 1993, s.27.

[325]E. İzzeti, a.g.e., s.269.

[326]Değişim kavramının mutlak bir olgu gibi değerlendirilmesiyle bu sürece katılmayan toplumların "tarih-dışı" görülmesi konusunda Nur Vergin, şöyle demektedir: "Bilimsel programlara göre toplumlar değişime, yani tarihe tabi idiler. Değişimsiz olanlar ayrı bir küme oluşturuyorlardı, onlar "tarihsiz" idiler. Tarih yapmıyorlardı. Bir çeşit nasipsizdiler, ilerleme kaydetmeleri mümkün değildi..." Bkz. Nur Vergin, "Değişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü*, S.25, (Kış/1993), s.5-7.

alize edilen yönüyle, isterse tarih içerisinde yaşanan örneklerinde olsun, İslâm toplumunu açıklama imkânları sınırlı olacaktır. Zira değişik tarihsel ve toplumsal dinamiklerden yola çıkan bu bakış açıları, kendi özgün şartlarının bir ürünü olarak ortaya çıkmaktadırlar.

Bu konuda Marx'ın düşünceleri, ilginç bir örnek oluşturmaktadır. Batı tarihini ve toplumunu merkez alan kuramının, doğu toplumlarını açıklamada yetersiz kaldığını görünce, "Asya Tipi Üretim Tarzı" (A.T.Ü.T.)nı, bu toplumlara özgü bir açıklama modeli olarak geliştirmiştir. Ancak diğer yandan da bu toplumlarda değişimin sömürgeciler tarafından gerçekleştirilebilir olmasını, kuramındaki "evrimci şablona uygun bir gelişme" olarak gördüğü için onaylamaktadır[327].

Doğal olarak İslâmî dünya görüşünün şekillendirdiği müslüman toplumlar, yine kendi tarihî ve sosyal gerçekliklerinin göz önünde bulundurulması ile objektif olarak anlaşılabileceklerdir.

İslâm toplumuyla ilgili olarak Weber'in; özellikle hukuk, bilim ve sanayi alanında olmak üzere batı toplumunun rasyonel ve sistematik karakteri ile doğulu uygarlıkların özellikle de İslâm uygarlığının "keyfî, istikrarsız" siyasî ve ekonomik şartları arasında karşıtlık kurması, bu duruma bir başka örnek olarak gösterilebilir.

İslâm'ın toplum hayatında talimat ve yön verici (normatif), ideolojik ve kültürel anlamları topluma maledici özellikleri[328], müslüman toplumlara, gözardı edilmemesi gereken ayırt edici vasıflar kazandırmaktadır. İslâm toplumunu tanımlama çabalarının bu farklı mahiyeti ihmal etmesi, daha başlangıçta yapılanı 'çarpıtma' durumu doğuracaktır.

İslâm toplumunda "Allah'ın toplum hayatına nezaret ediciliği"

[327]Bryan S. Turner, *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H. Çağatay Keskinok, İstanbul 1984, s.15.

[328]Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum 1978, s.151.

olgusu[329], onu diğer toplum tiplerinden ayıran temel bir özellik olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle müslümanların bütün toplumsal yapılarında bu özelliğin etkilerini görmek mümkündür.

Şerif Mardin bu durumu İslâm toplumlarında tüzel kişiliğin gelişmemesine bağlamaktadır. Dolayısıyla insanların toplum hayatında, etrafında toplanıp kendi maksatları için büyük bir serbestlikle kullanabilecekleri kuruluşların olmayışı ile birlikte dinsel bir örgütlenme ilkesinin zaten toplumun yapı unsurunda yer almış olması, İslâmî toplumlara çok özel bir şekil kazandırmıştır. Böylece devletle fert arasındaki yapılar ortadan kalkmakta, toplumsal seyyaliyet çok kolay bir şekilde işlerlik kazanmaktadır.

İslâm toplumu kendi içinde nisbî farklılaşmanın az olması nedeniyle, toplum katlarının çok daha az belirgin olduğu, sınırları silik, katları belirsiz, yaygın bir toplum yapısını yansıtmaktadır. İslâm toplumundaki bu yapısal sınırların belirsizliği müsteşriklere göre "îmanın ve ideolojinin" oynadığı kapsayıcı rolden kaynaklanmaktadır[330]. Bu özellikleriyle sanki müslüman toplumlar -ideal olarak- "Cennet"i yeryüzünde gerçekleştirmeye[331] çalışmaktadırlar.

Bir anlamda İslâm'ın toplumsal hayatta, bütün sosyal ve siyasal yapıya uygulanması istenen inanç, fikir ve davranış kurallarını içine alan iki yönlü bir "ideolojik formül" niteliği içerdiği düşünülebilir. Bir yönüyle birey katında belirir ve bireylerin tek tek hayatlarını düzenler, onlara bir yaşama yolu çizerken diğer yönüyle de "kollektif" planda belirir, kamusal hayatta önemli roller oynayarak sosyal ve siyasal yapılar düzenler ve onlara meşruiyet tabanı sağlar[332]. Bu nedenle Kur'ân'da özel ve kişisel olan ile kamusal olan arasında fazla bir ayrım yapılmadığı[333] görülebilir.

[329]Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul 1990, s.55.

[330]Krş. A.e., s.56-59.

[331]Şerif Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme- Said Nursî Olayı*, çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul 1993, s.356.

[332]Bkz. Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası*, İstanbul 1985, s.35-36.

[333]Ş. Mardin, a.g.e., s.34.

İslâm toplumunda din, ümmet yapısının kapsayıcı fonksiyonlarıyla birleşik bir mahiyet arzettiği için aynı zamanda bir sosyal kimlik aracı[334] haline de dönüşebilmektedir. Bu konuda ümmet kavramının karakteristik özelliklerinden biri; mü'minler topluluğunun resmî görevlilere karşı eleştirel bir tavır almada kendi kendine tanıdıkları izin ve özerklik[335] olmaktadır.

İslâm toplumu bir bütün halinde ele alındığı zaman, öne çıkan diğer bir karakteristik özelliğinin de; nazarî hukukta olsun, günlük hayattaki pratik uygulamasında olsun kişiyle cemaat ve bireyle ümmet arasında hiç bir aracı organ koymaması ve bütün mü'minlere kanun karşısında eşitlik tanımasıdır[336].

Dolayısıyla ilke olarak İslâm toplumunda sosyal, siyasal ve ekonomik farklılıklar temelinde bir tabakalaşma ve sınıflaşmaya imkân tanınmamaktadır[337]. Ancak bu şekilde ümmet yapısındaki toplum katmanlarının belirsiz olması, İslâm'ın nihaî olarak sınıfsız bir toplumu öngördüğü anlamına gelmemelidir. İslâm toplumunu bu doğrultuda tanımlama çabalarının, tamamen farklı tarihsel ve toplumsal şartlara özgü ideolojik kalıpların belli dönemlerdeki etkinliğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İslâm toplumunda statülerin ilk dönemlerde dini kabulleniş durumuna göre manevî temelde şekillendiği görülmektedir. Bunlar meselâ "muhacir" olup olmama, "ilk Bedir Savaş'ında" ve "Rıdvan Beyatında" bulunma gibi maddî olmayan farklılıklardır. Hz. Muhammed'in ayrıca ilk üç kuşak arasında da "ashab, tâbiîn ve etbeuttâbiîn" şeklinde manevî bir derecelendirme yaptığı bilinmektedir[338]. Böylece İslâm toplumunda "verilen" ya da "doğuştan geldiği kabul edilen statüler"in yerine, "çalışarak kazanılan statüler" ve bunlara göre oluşmuş tabakaların yer bulduğu anlaşılmaktadır.

334Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, s.60.
335Ş. Mardin, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, s.257.
336Claude Cahen, *İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Ankara 1990, s.116.
337Bernard Lewis, *İslâm'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, Kayseri 1992, s.99.
338M. Aydın, a.g..e, s.248.

İslâm, toplum hayatında niteliksel bir eşitlik yolunun açılmasını öngörmüş, ancak bunun dışında gelişen niceliksel ayrımlar benimsememiştir[339]. Kur'ân, toplumsal çözülmenin kaynağı olan bu tür sosyal adaletsizliklerin tarihte bir çok toplumun sonunu getirdiğini haber vermektedir.

Toplumda "dinî aracı kurumlarının" oluşturduğu ayrımlar da önemli problemlere sebep olabilmektedir. Ruhbanlığın, ruhanî hiyerarşinin ve kilise benzeri bir kurumlaşmanın İslâm toplumunda oluşma imkânları bulunmamaktadır. İslâm'da ruhbanlığın oluşmamış olması, İslâm'ın temel ilkelerinden birinin pratik sonucu durumundadır[340]. Sözü geçen ilke de, bilindiği gibi Allah ile kulu arasında aracı bir şahsiyetin, tapınak benzeri özel bir ortamın ya da simgesel nesnelerin öngörülmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

İslâm, bütün inanç sisteminde olduğu gibi, toplumsal alanda da merkezinde Tevhid ilkesinin bulunduğu bir yapılanma göstermektedir. Böylece İslâm'ın toplumsal yapısı "Allah'ın, dinin ve insanın birliği" ilkesi üzerinde yükselmektedir. Bu durumda insanlar arasında dinsel, ırksal, toplumsal planda yapay herhangi bir ayrımı, ikiliği haklı gösterecek nedenler bulunmamaktadır. İnsanları ırk, renk gibi kendi kazanımları olmayan özellikleriyle değil, ancak "takva, bilgi, cehd ve salih amel" gibi kendi çaba ve iradeleriyle elde ettikleri üstünlüklerle birbirlerinden ayrılabilirler[341].

Kaynaklarına ve tarihsel pratiklerine bakıldığında İslâm'ın insan tabiatını ve hayatını, maddî-manevî, bireysel ve toplumsal yönlerden bütünüyle kuşatan bir yaşama biçimi olarak tezahür ettiği görülmektedir[342]. Böylece İslâm'ın toplumsal hayat için öngördüğü düzenlemeler, bu bütünsellik içerisinde bir uyum ve ahenk sağlayıcı fonksiyonlar taşımaktadır.

[339] B. Lewis, a.g.e., s.100.
[340] E. İzzetî, s.129; B. Lewis, a.g.e., s.50.
[341] Krş. Hucurat, 49/13.
[342] E. İzzetî, a.g.e., s.287.

İslâm toplumunda ekonomi ile ilgili düzenlemelerde bu hassasiyete uygun olarak "eşitlik, adalet ve itidal" amaçlar doğrultusunda biçimlenmesi istenmektedir. Ancak burada insanın maddî ve fiziksel düzlemdeki esenliği, onun manevî açıdan esenliği için bir araç konumundadır. Bu yüzden İslâm, aşırılığa varmayan "vasat ümmet" kavramı[343] çerçevesinde bir toplumu öngörmektedir. İslâm toplumunun her bireyi, özel hayatını "maruf" ölçüler içinde özgürce sürdürme ve belli bazı zenginlikleri kişisel tasarrufunda tutuma imkânına sahip olmakla birlikte, bu imkân ve zenginlikleri zekat v.b. yaptırımlar yoluyla -toplumun diğer üyeleriyle paylaşmakla da yükümlü olmaktadır[344].

Esasen, İslâm toplumu bütün boyutlarında tevhid inancının somut yansımalarının bulunduğu, düşünce ve davranış kalıplarını Kur'ân'ın belirlediği bir toplum olmaktadır. Vahyin toplumsal ilişkilerdeki belirleyici özelliği, nihaî noktada topluma İslâm'ın öngördüğü vasıfları kazandırmaktadır. Doğal olarak, İslâm'ın sosyal ilişkileri biçimlendirmesi ve toplumsal değişme süreçlerini yönlendirmesinin O'nun herhangi bir "sosyal kurum ve üst yapı unsuru" gibi değil de, "temel bir şekillendirici" olarak ele alınmasını gerektirmekte[345] olduğu açıktır.

2- Değişim Karşısında İslâm'ın Dinamikleri

İslâm; itikat, ibadet, cemaat gibi diğer dinlerde de bulunan ortak özellikleri taşımanın dışında, farklılık içeren sosyal ve siyasal bir yapı da ortaya koymuştur. Bu nedenle İslâm dini, bir yanı ile ferdi ve toplumu akîde, ibadet, sosyal davranış açısında kucaklarken; diğer yanı ile de huzurlu ve dengeli bir toplumsal model sunmaktadır[346]. Doğal olarak İslâm, toplumsal yapıda kendi hedeflerine uygun değişmeleri talep eden ve yönlendiren bir din özelliği taşımak-

[343]Krş. Bakara, 2/143.
[344]Krş. Haşr, 59/7.
[345]Şerif Mardin, "İslâmcılık", *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul 1991, s.12-13.
[346]Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Konya 1993, s.385.

tadır. Nitekim İslâm toplumunun şekillendiği ilk dönemlerde, değiştirilmesi ve iptali gereken unsurlar değiştirilmiş, bununla birlikte korunmasına gerek duyulan unsurlar da ya aynen ya da ıslah edilerek korunmuştur[347].

Burada bir toplumun kültürünün ve tarihten getirdiği sembollerin, geleneklerin bütünüyle değil de, şekil ve formlarının korunarak muhtevalarında bazı değişmelerin gerçekleştirilmesi söz konusu olmaktadır. Bu tür değişime hac ve kurban gibi ibadetlerin İslâmiyet'in gelişinden önce de toplumda mevcut gelenekler arasında iken, daha sonra aynı formlar içerisinde farklı anlamlar kazanarak devam etmeleri örnek olarak verilebilir. Bu değişimler vahyin fiilî olarak indiği zaman içerisinde toplumsal süreçlere müdahalesi ile gerçekleşmekteydi.

Vahyin kesilmesinden sonraki tarihsel süreç içinde müslümanlar karşılaştıkları bazı toplumsal sorunları çözmek, sosyal ilişkileri düzenlemek amacıyla Kur'ân ve Sünnet'e dayanarak bir fıkıh sistemi geliştirmişlerdir.

Esasen vahiy, İslâmî değerlerin yazılı kanunlara dönüştürülme sürecini kontrol etmesi ve "din"in değişen yeni durumlara cevap verebilmesi için hem hukuku hem de onun dinamik gelişiminde gerekli olan mekanizmayı sağlamıştır[348]. Müslümanlar hukukun gelişmesini sistematize etmek ve toplumsal değişme karşısında dinamizmini sürekli kılmak için "fıkıh usulü" ilmini geliştirmişlerdir Fıkıh usulü, Kur'ân ve Sünnet'teki değişimle ilgili prensiplerden yola çıkarak, tarih içerisinde değişenleri ve değişmeyenleri ayırt etmekte ve böylece bir metodoloji ortaya çıkarmaktadır.

İslâm hukukunun temel değerleri ve ilkeleri ilâhî otorite tarafından belirlendiği için değişmezlik niteliğine sahiptir. Ancak fer'î konularda ana ilkelere sadık kalınarak ictihatlar yapılmaktadır. İcti-

[347]Mehmet Erdoğan, "Sosyal Değişme Karşısında İslami Hukuku", *Sosyal Değişme Karşısında Dinî Hayat*, İstanbul 1991, s.33.

[348]İsmail Râci el-Farûkî, *İslam Kültür Atlası*, çev. Mustafa O. Kibaroglu-Zerrin Kibaroğlu, İstanbul 1991, s.295-296.

hadın varlığı, fıkhı zaman içerisinde statikleşme ve ihtiyaca cevap vermemekten kurtarmaktadır. İslâm hukukunda değişmeyen bir takım ilkelerin varlığı, tarih içerisinde de bazı olguların sürekliliğini ve değişimin bütün varlığı kapsayan bir zorunluluk olmadığını teyit etmektedir. Bundan dolayı İslâm hukuku, değişimin ortaya çıkardığı "yeni" olan her şeyi meşru kabul etmek gibi ilkesiz bir süreci ifade etmemektedir[349].

Esasen İslâm hukukunun, olayların ve gelişmelerin arkasından gelen, onları geriden takip eden bir hukuk değil, aksine olaylara ve geleceğe yön veren bir sistem olması İslâm toplumuna dinamik bir özellik kazandırmaktadır. Bu dinamizmde vahyin ortaya koyduğu değişmez temel ilkelerin belirleyici bir olgu olduğunu da eklemek gerekmektedir.

İslâm insanın hem dünya hem ahiret hayatını yaşayacak bir varlık olmasından dolayı, Allah'ın kendisi için gönderdiği "din"in istediği doğrultuda hayatını düzenlemesini istemektedir. Dolayısıyla maslahatların belirlenmesinde sadece dünyevî çıkarların dikkate alınmaması, insan için dünya hayatıyla birlikte ahiretin de söz konusu olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun tabiî bir neticesi olarak neyin maslahat olduğunun belirlenmesi bizzat "din"i gönderen Allah tarafından gerçekleştirilerek, bir takım çevresel faktörlerden etkilenen insan aklına bırakılmamıştır. Öte yandan nelerin maslahat ya da nelerin mefsedet olduğu bütün detaylarıyla bildirilmemiş, bunları belirlemede aklın da devreye sokulduğu bir takım kriterler konulmuştur[350].

İslâm, toplumda insanların bakış açılarını ve hayat tarzlarını değiştiren yeni değerleri getirirken, maddî ve manevî dengeleri gözeten itidal unsurunu temel bir ilke olarak belirlemiştir. Ayrıca getirilen hükümlerde tedricî bir yöntemle, belli bir zaman içerisinde

[349]Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi, İstanbul 1990, s.35-36.

[350]Bkz. M. Erdoğan, "Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku", s.34-38.

önem sırasına göre önce genel esasları belirleyici bir yol izlenmiş, daha sonra tamamlayıcı hükümler getirilmiştir. Bu durum yükümlülüklerde genellikle "kolaydan zora" olmak üzere bir seyir izlerken, nihaî yasakları da bir çırpıda gerçekleştirmeyen bir sosyal-tedrîci değişimi göstermektedir. Öte yandan yükümlülüklerde "kolaylık" esasına uymak prensip olarak kabul edilirken, çözümsüzlük ve tıkanmalarda "zaruret" ilkesine yer verilmiştir. İslâm'ın insan aklına, değişim içinde olan dünyanın ortaya çıkardığı yeni problemlere yeni cevaplar bulmak için gerekli çabayı gösterme konusunda tanıdığı bu imkânlar, hukukda ilgili dinamizmin temelindeki "hareket ve yenilenme ilkesi"nin[351] kaynağını da oluşturmaktadır.

Dinamizmin sadece "değişen şartlara uygun esnekliğe sahip olmak" şeklinde yorumlanması, eksik bir bakış açısı oluşturacaktır. Aslında canlılığı ve kalıcılığı sağlayan dinamizmin de, değişmez nitelikli evrensel olgulara ve ilkelere dayanması gerekmektedir. Dolayısıyla bu "ebedî" prensipler, bir anlamda sürekli değişmekte olan bir dünyada sağlam temellerden hareket edilmesini sağlamaktadırlar.

İslâm hukuku bu değişmeyen "fıtrî" olguları, ilk kaynağı olan Kur'ân âyetlerinden almaktadır. Kur'ân sadece süreklilik ilkelerini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda doğuş halindeki bir toplumun ve devletin kurulması görevinde Hz. Muhammed'e ve ilk İslâm cemaatine de yol göstermiştir.

Kur'ân'ın nüzulü ve İslâm toplumunun oluşumu, tarihî bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında gerçekleşmiştir. Bundan dolayı Kur'ân'ın aynı zamanda tarih içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlâkî, dinî ve toplumsal açıklamaları da içerdiği bilinmektedir.

Kur'ân'ın temelde sosyo-ekonomik adalet ve insanların eşitliğini vurgulaması daha henüz ilk nazil olan âyetlerinde bile gayet açık

[351]Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Ankara 1989, s.261.

bir şekilde görülmektedir. Bütün bunlar Kur'ân'ın insan hayatının şahsî ve toplumsal alanlarında normlar oluşturan belirleyici konumundan kaynaklanmaktadır.

İslâmî hukuk sisteminin oluşumunda Kur'ân'ın bir bakış açısına göre bize "ilkeler" verdiği, sünnet ve aklın ise bu ana esasları somut çözümler halinde ortaya koyduğu savunulmaktadır. Başka bir yaklaşımda ise, Kur'ân bize pek fazla genel ilke vermemekte; genelde belli ve somut tarihî meselelere çözümler getirerek, kararlar vermektedir Ancak ya açık bir şekilde ya da kapalı bir yolla bu çözümlerin ve kararların arka planındaki sebepleri de sunmaktadır[352]. Bu yaklaşıma göre, genel ilkeler söz konusu sebeplerden çıkarılabilir. Buradaki farklı yaklaşımlar arasında bir karşılaştırma ya da tercih yapmak konumuzun kapsamı dışında bulunmaktadır. Ancak İslâm hukukunun değişmez ilkelerinin icma ve kıyas gibi öteki kaynaklarla desteklenerek canlı bir yapı oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İslâm toplumuna dinamizm veren bu canlılık, İslâm hukukunun değişmez prensipleriyle birlikte taşıdığı "esneklik"[353] özelliğinden kaynaklanmaktadır.

İslâm toplumunda hem fıkhı hem de normları belirleyen ikinci kaynağı, sünnet oluşturmaktadır. Sünnet, vahyedilen Kur'ân'ın yanında Hz. Muhammed'e ait açıklamaya ve uygulamaya yönelik kurallardır. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklama görevinin yanında günübirlik problemleri halletme imtiyazı da vardır. Bazen de istişarelerle ortaya çıkan uygulamalar, İslâm toplumunun hukukî normlarını oluşturmada bir referans işlevi görmekteydi[354].

Sünnet, hükümleri açıklama bakımından Kur'ân'ın nebevî bir yorumu olmakla kalmayıp, ayrıca toplumsal alanda doğan ve çoğu

[352] Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaşoğlu, Ankara 1990, s.94-95.

[353] Bkz. M. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s.38; Reyhan Şerif, *İslâmî Topluma Doğru*, cev. Celal Halil, İstanbul 1989, s.94-95.

[354] Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara 1992, s.63.

zaman evrensel de olabilen problemler karşısında getirdiği uygulama biçimleriyle gündelik hayatın kutsallaştırılmasını takviye etmiştir. Gerçekten de Kur'ân peygambere sadece uymayı emretmekle kalmayıp, aynı zamanda O'nu örnek almayı da îmanın temel şartı haline getirmekte ve bu anlamda Peygamber'in davranışlarını "örnek" olarak göstermektedir[355].

Sünnet, "Hz. Muhammed'in kendi döneminde İslâm toplumunu, bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında yönlendirip yönetmede, Kur'ân başta olmak üzere esas aldığı ilke ve prensipler bütününün oluşturduğu bir "zihniyet" ya da "dünya görüşü"[356] olarak da tanımlanmaktadır.

Sünnet, Kur'ân'a yönelik bir yorum mahiyeti de taşıması itibariyle O'nun gibi gerek bireysel, gerek toplumsal hayatımıza yön verecek amaçlar ve ilkeler vermektedir. Hz. Muhammed herhangi bir konuda bir sünneti (model davranış), bazı amaçları gerçekleştirmeyi hedef alarak ve belli ilkeleri göz önünde bulundurarak ortaya koymuştur. Öyleyse burada O'nun ortaya koyduğu modele yön veren amaç ve ilkelerin bilinmesi, ümmetin karşılaştığı yeni problemlerin çözümünde dinamik bir fonksiyona sahip olacaktır. Sünnet, şeklinden ziyade taşıdığı "ilke, amaç ve değerleri" ile değişen tarihî ve sosyal şartlara cevap verme imkânlarını içinde sürekli olarak barındırmaktadır.

İslâmî terminoloji açısından aynı çağda yaşayan müctehidlerin ibadet ve hukukla ilgili bir konuda görüş birliğine varmaları anlamına gelen "icmâ" ise, İslâm hukukunun kitap ve sünnetten sonra gelen üçüncü temel kaynağıdır.

İcmânın İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnetten sağlam bir delile, nassa dayanması zorunludur. Esasen nassların ortaya koyduğu kesin ve açık bir yargı sonuçta icmâyı gereksiz kılmaktadır.

[355]Bkz. Ahzab, 33/21; Kalem, 68/4.
[356]Bkz. Mehmet H. Kırbaşoglu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993, s.93.

Şartlara uygun biçimde oluşan ve delil olma hüviyeti kazanan icmâ, böylece İslâm hukukunun yargı temellerinden biri durumuna gelmektedir. Böyle bir icmâya muhalefet edilmesi geçerli olmadığı gibi, hukukî bir anlamı da bulunmamaktadır[357].

İslâm tarihinin özellikle birinci ve ikinci asırlarında düşünce faaliyetlerinin hareketli olması, ictihada duyulan ihtiyaçların hızlı bir şekilde artmasına yol açmış ve İslâm toplumundaki konsensusa bağlı birliktelikler tehlikeye düşmüştür. Bunun farkına varan âlimler, acilen icmâ ilkesinin meşruiyetini temellendirmeye yönelmişlerdir. Böylece çoğalan ictihatlar, icmâ sonucunda topluma bütünlük içerisinde bir dünya görüşü kazandırmışlardır[358].

İslâm'ın temel kaynakları arasında icmânın bulunması, İslâm toplumuna sosyal değişme karşısında dinamizm kazandıran[359] önemli bir keyfiyet olmasını sağlamaktadır.

İslâm'ın hukuk kaynakları arasında yer alan "kıyas" ise, bir şeyi başka bir şeyle ölçmek, karşılaştırmak anlamlarına gelmektedir. Kıyas; İslâm hukukçularına göre benzetmeye dayanan, yani daha önceki bir örnekte ifadesini bulan belli bir ilkeden yeni bir durumun bu ilkenin kapsamına girdiği veya illet adı verilen ortak bir özelliğe dayanarak bu örneğe benzediği sonucuna varmak için yapılan bir ictihad olmaktadır.

Kıyas, toplumsal değişmelerin ortaya çıkardığı sosyal, siyasal ve ekonomik problemlere bir çözüm bulma yolu olarak fonksiyon görmektedir. Ancak ictihat kıyastan daha kapsamlı bir faaliyettir. İctihat, fıkıh bilgisinin bir konu ile ilgili olarak İslâm hukukunun temel kaynakları üzerinde derinlemesine yaptığı çalışmalar sonucu elde ettiği kesin görüş ve kanaattir.

İslâm hukukunda değişebilen hükümler ise, ictihada, örf ve âdete, maslahata (fert ve toplum için faydalı olma prensibine) bağlı

[357]Bkz. Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1984, s.120-121.

[358]Fazlurrahman, *İslâm ve Çağdaşlık*, s.50.

[359]M. Aydın, a.g.e., s.384.

olan hükümler olmaktadır. Bu hükümlerin şartlara bağlı dayanakları değişince, kendileri de değişmektedir. Bu türden değişme örneklerini ilk devirlerden itibaren görmek mümkündür. Örneğin Hz. Ömer, mûellefe-i kulûb denilen kesime -İslâm'ın artık ihtiyacı olmadığını ileri sürerek- zekâttan pay vermemiştir.

Kur'an ve Sünnet'in sarih bir açıklama getirmediği özel durumlarda ihtiyaç duyulan ictihadın Hicretten sonra IV. asırda fonksiyonel bir tıkanmaya girdiğini söylemek mümkündür. Bu durum, her ne kadar "ictihat kapısının kapanması" şeklinde yorumlanmışsa da, Osmanlı İmparatorluğu döneminde sünnî hukukçuların ictihatla ilgili olarak önemli bir tarihî gelenek ve birikim oluşturdukları[360] söylenebilir. Ancak M.S.IX. yüzyıla kadar gelen dönemlerde ictihat canlı bir müessese olarak varlığını sürdürürken, bu dönemden sonra bu canlılık çeşitli nedenlerden dolayı yavaşlamış ve XII. yüzyıldan itibaren düşüncedeki hareketlilik durgunlaşmış, ictihat kurumu zayıflatılarak geçmişin eserleri şerhlerle yeniden ortaya konmaya başlanmıştır.

Abbasîler döneminde, kadılardan mevcut dört mezhepten birine bağlı kalarak hükümde bulunmalarının istenmesi de ictihadın donuklaşması sürecini hızlandırmıştır. Böylece artık ictihada dayalı "İslâm hukuku" yerine, taklide dayalı "mezhep hukuku" uygulamasına geçilmiş ve kadılar davalının mezhebine muhalif hükümden menedilmişlerdir. Öte yandan "fetva" kurumu da resmîleştirilerek; ictihadın bağımsız bir doktrin tartışması olmaktan çıkması ve resmî bir devlet görevi halini alması sağlanmıştır[361]. Bu gelişmeler "hukukta istikrar, uygulamada birliği sağlamak" gibi sonuçları getirmişse de diğer taraftan ictihat ruhunu öldürmüş, fıkhın donmasına, taklit ve taassup ruhunun yerleşmesine neden olmuştur. Bu durgunlaşmaya sonraki dönemlerde yönetimlere yakın olan hukukçuların ictihadı "siyasî despotizmin

[360] Bkz. B. Lewis, a.g.e., s.51.
[361] M. Erdoğan, a.g.e., s.219.

çıkarlarıyla bütünleştirici" tutumlarının belli oranlarda bir katkısı olduğundan söz etmek mümkündür. Ayrıca Moğol istilaları ve Haçlı seferleri döneminde İslâm dünyasının savunmaya çekilmesi, kültürel açıdan da içe kapanmasına sebep olmuş[362], bu da durgunlaşmanın şiddetini artıran bir başka faktör olmuştur.

Düşüncede durgunluk, geri kalma ve çöküş gibi karmaşık sosyal olayların tek bir faktöre indirgenerek açıklanması belli güçlükleri taşımaktadır. Ancak genellikle çöküşün ve gerilemenin temelinde "zihinsel mekanizmanın işlememesi ve entellektüel tembellik" gibi faktörlerin belirleyiciliğine[363] işaret etmek mümkündür.

İslâm dünyasında gerileme ve çöküşün nedenleri üzerinde, özellikle çöküşün hissedilmeye başlandığı XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında aydınlar ve ulema sorunu tartışmaya ve çözüm arayışlarına girmişlerdir. Bu çözüm arayışları o dönemde savunmacı vurguların ağırlık taşıdığı "reform" düşüncesine etkinlik kazandırmıştır. Bu tür etkenlerin şekillendirdiği İslâm reformu düşüncelerinin, dıştan gelen sosyal ve kültürel tehdide karşı tepkisel bir boyutu taşıdığı da[364] ifade edilmelidir. Bu tepkisellik faktörü, zamanın şartlarının gerektirdiği "değişimi" bütün alanlarda mutlak belirleyici bir değer haline dönüştürmektedir. Batının kendine özgü tarihî şartlarının sonucu olarak şekillenen "değişim"in aynı tarihî süreci yaşamamış İslâm toplumlarına taşınması, çözüm arayışlarında bir takım yanlış sonuçları doğurmuştur.

XX. yüzyılın başlarında ictihat taleplerinin yoğunlaşmasının, İslâm toplumlarının kendi iç sorunlarının doğurduğu durumlardan kaynaklanıp kaynaklanmadığı üzerinde ciddi olarak durulması gereken bir konudur. Doğal olarak bu sorunun kökeninde, reformist yaklaşımların, dini, yozlaşmış "geleneklerden arındırma" isteğiyle başlayan bir talebin izlerini bulmak mümkündür. Ancak

[362] R. Garaudy, a.g.e., s.286.
[363] M. Aydın, a.g.e., s.378.
[364] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslâm*, çev. Yasin Aktay, Ankara 1991, s.194.

böyle bir aşamadaki ictihat talepleri, karşılaşılan modern dünyanın kendine has "kültür evreninde" vücut bulan değerleri meşrulaştırma aracı haline dönüşme tehlikesini de içinde barındırmaktadır.

İctihad taleplerinin, temel gerçeklik olarak kabul edilen "değişime" endekslenmesi, ictihadın gerçek fonksiyonlarını yerine getirmesine de engel teşkil edebilecektir. Zira böylece "değişim" geleceğin yönünü belirleyen, değer ve normlarda dahil her şeyi değiştiren tek âmil olacaktır. Oysa ki İslâm, getirdiği değer ölçülerine uymayan, amacına ters düşen, kendi yürürlük ve bekâsını tehlikeye sokan, öz ve esası zedeleyen, genel prensip ve çerçeve hükümlerin ilgasına sebep olacak değişimlere direnç gösteren bir yapıya sahiptir[365]. Bu bağlamda İslâm hukukunun vahye dayalı ilâhî boyutu, onda değişimle ilgili ilkelerle birlikte değişmeyen ezelî ve ebedî değerlerin bulunduğunu öne çıkarmaktadır.

Tarihsel ve toplumsal olayların açıklanmasında "değişimin" temel gerçeklik olarak alınması, toplum gerçekliğinde ayniyetin muhafazasını sağlayan "süreklilik" boyutunun göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle toplumsal olgu ve olaylar için "değişimi" açıklamak kadar, "sürekliliği" anlamak ve açıklamak da aynı öneme haiz bir gereklilik olmaktadır. İslâm'ın toplumsal değişme karşısında oluşan dinamikleri de herşeyden önce bir süreklilik ifade eden din oluşu gerçeğinden ayrı düşünülmemelidir. İslâm bu anlamda 'kemale ermiş' bir takım hedefler ve ilkeler sunmaktadır. Dinin hedefleri, genel prensipleri, küllî kaideleri açısından süreklilik ifade eden bir "kemal" söz konusudur.

İslâm'ın değişim süreçlerine dahil olmayan süreklilik değerleri ve ilkeleri herşeyden önce aşkın bir boyut taşımaktadır. Bu değerler, tabiî bir zaman ve mekân sınırlılığını aşan ebedî ve evrensel ölçüler olarak öne çıkmaktadırlar. İslâm toplumu doğaldır ki, İslâmî buyruğu kendisine gaye edinmek suretiyle varolmuştur. İslâm, bireysel anlamda "Allah'ın iradesine teslim olma"dır, yani Allah'ın

365M. Erdoğan, a.g.e., s.55.

emrini ve ahlâkî buyruğunu dünyanın fizikî dokusunda uygulamaya azmetmedir. Bireyden topluma doğru yaygınlaşacak bu uygulama, Allah'a kulluğun bir gereğidir. İslâm hukuku "ebedî yürürlülük ilkesine" sahip bu ve buna benzer değerleri temel alarak istikrar ve süreklilik içinde değişim karşısında dinamik bir yapı oluşturmaya çalışmıştır.

Allah İslâmî anlayışta yarattıklarını uzaktan seyreden ve onlara müdahale etmeyen bir varlık değildir. O, çokluk (kesret) âleminin derinliğine nüfuz ettiği ve gelenekte hiç bir boş alan bırakmadığı için İslâm'da profan veya seküler gibi kavramların karşılığı bulunmamaktadır[366]. Bu nedenle İslâm bütüncü bir anlayışla insanın toplumsal hayatının genelini kuşatıcı, tanzim edici hükümleri içermektedir. Bu anlayış üzerine temellenen İslâm hukukunun, değişim karşısında esnekliğini ictihat ve benzeri kurumlarla sağlarken, her yeniyi ve her değişimi olduğu gibi kabullenmek durumunda olmadığı gözükmektedir. Zira değişim mutlak bir olgu değildir. Toplumların sürekliliği gibi tartışılmaz ve daimi bir varlık gösteren gerçeklikten sarf-ı nazar eden değişim teorilerinin de bir 'retorik' olduğunu, sözde-bilimsel bir zarfa bürünerek onları geliştirenlerin duygularına ve ideolojilerine tercüman olabileceklerini söylemek mümkündür[367]. Dolayısıyla vahiy gibi bir mutlak değerler sisteminin, ortaya koyduğu maksatları ortadan kaldıracak, gösterdiği hedefleri saptıracak, onu tümden ya da kısmen yürürlükten kalkması neticesini doğuracak değişmelere karşı koyacağı açıktır[368]. Bununla birlikte Kur'ân kendine ait özel üslubundan ötürü, bakmasını, okumasını ve yorumlamasını bilenler için geniş bir yorumlama imkânına açık olduğu gibi, insanoğlunun müsbet çaba ve gayretlerini de engelleyici hükümler içermemektedir. Bazı hususları

[366]Seyyid H. Nasr, *Modern Dünyada Geleneksel İslâm*, çev. Savaş Ş. Barkın-Hüsamettin Arslan, İstanbul 1989, s.113.

[367]N. Vergin, a.g.m., s.7.

[368]M. Erdoğan, a.g.m., s.45.

bağımsız ahlâkî aklın düşünce alanına bırakan Kur'ân, insanoğlunun hem kendi özü, hem de kendisini kuşatan doğanın mahiyeti hakkında bilgilendirerek, insanı bölünmüşlükten kurtarıp, birliğe/tevhide yönelten bir muhtevaya sahiptir.

SONUÇ

TOPLUMSAL DEĞİŞME, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi anlamına gelmekte iken, zaman içerisinde merkez alınan değerler ve yaklaşımlara göre gelişme, ilerleme, yozlaşma ve bozulma gibi farklı anlamları ifade etmek için kullanılmıştır. Esasen nötr bir anlamı taşıyan değişme hiç bir doğrultuyu ifade etmemekte, ancak temel alınan bakış açısına göre ya mutlak gerçeklik ya da gelişme-bozulma yönlerinde anlamlar kazandığı görülmektedir.

Ayrıca değişme teorileri arasında yer alan organizmacı, evrimci, modernleşmeci ve diyalektik yaklaşımlarda toplumsal değişmeyi kendi perspektiflerine göre açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre toplumsal değişmenin bir canlı organizmanın hayat sürecindeki geçirdiği aşamalar veya doğrusal bir çizgi üzerinde ilerleme yönünde zorunlu bir gelişme ya da toplumun kendi içindeki iç çelişkilerinin doğal bir sonucu şeklinde gerçekleştiği savunulmuştur.

Öte yandan dinin de değişme teorileri bağlamında tabiî-maddî

unsurlarla açıklanması eğilimi, onu diğer toplum olayları gibi sosyo-ekonomik şartlara indirgemektedir. Dinî olayların tarihsel ve toplumsal değişmeler içinde sosyal, siyasal, ekonomik zaruretlere ircası, dinin sosyal şartlardan hareket edilerek açıklanması anlamına gelmektedir. Oysa ki dinî hayatı sosyal yapının türevi durumuna indirgemeden de muhtelif dinî anlatımların sosyal muhtevası incelenebilir. Ayrıca temel referansı aşkın bir varlığa, kutsala ve vahye dayanan dinin, çeşitli aktörlerin belirlediği ve değiştirdiği herhangi bir sosyal kurum gibi değerlendirilmemesi gerekmektedir.

Toplumsal hayat içerisinde dinin bir kurum olmanın ötesinde bütün anlayış, sembol ve ilişkileri, değişmez değerleriyle etkilediği görülmektedir. Bu anlamda tarih içerisinde değişen şeylerle birlikte, değişmeyen süreklilik unsurları da belirleyici vazgeçilmez nitelikler taşımaktadır. Burada değişme teorileri ve yaklaşımların genellikle toplumu derinden etkileyen, onun istikametini tayin edip idamesini mümkün kılan, ayniyetin muhafazasını sağlayan "süreklilik" olgusunu ihmal ettiklerini söylemek mümkündür. Aslında toplumsal değişmeyle birlikte sürekliliğin ve tarihsel boyutun da ele alınması, sosyal gerçekliğin anlaşılması açısından bir gereklilik olmaktadır.

Kur'ân, kıssalar aracılığıyla aktardığı tarihsel örneklerde ve toplumsal hayatla ilgili düzenlemelerinde hep bu süreklilik özelliği taşıyan olguları belirterek, toplumların değişimini işlemiştir.

Kur'ân'da değişmeyi ifade eden pek çok kavram içinde özellikle üzerinde durduğumuz Sünnetullah, değişimin yasa ve işleyiş sınırlarını göstermesi açısından hem aşkın ve hem de merkezî bir kavram olarak ele alınmıştır. Ayrıca toplumların muhtelif yönlerde yaşadıkları değişmeleri ifade eden tagayyür, tahvil, tebdil ve inkılap gibi kavramlar da ele alınarak işlenmiştir. Esasen hayatın bütün alanlarını kapsayıcı bir dil kullanarak değerler sistemini oluşturan Kur'ân'ın bu dili, kendi anlam ve muhteva yapısı içinde bir bütünlük arzetmektedir. Değişme ile ilgili kavramlar da bu bütünlük içe-

risinde süreklilik değerleriyle birlikte anlam kazanmaktadır.

Kur'ân'da tarihsel ve toplumsal olaylar arasındaki bağımlı ilişkilerin varlığını teyit eden ve "sünnetullah"la kavramsallaşan bir dizi ilâhî yasadan söz edilmektedir Bağımlı ilişkilere bağlı olarak gelişen toplumsal değişmelerde Kur'ân, ana faktör olarak insanların bireysel irade ve tercihlerinin sorumluluk sahibi olacak şekilde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ancak bu sorumluluk için tutum ve değişme tavırlarının bir bilinç ekseninde gerçekleşmesi zorunlu olmaktadır. Böylece değişmede insanın toplumsal sorumluluğu öne çıkarak, onun sosyal baskılar karşısında da bilinçli tavır alması istenmektedir.

Kur'ân'ın toplumların değişimini yönlendiren faktörlerden bahsetmesi, tarihte değişmeyi yönlendiren mutlak yasaların açıkça bulunduğu ve keşfedildiği anlamına gelmez. Bugün yaygın bir şekilde Kur'ân'da tarihsel ve toplumsal değişmenin mutlak yasalarını arama çabaları bu yönüyle çoğu zaman tarihselci eğilimlerin etkilerini yansıtmaktadır. Ne var ki Kur'ân, belli bir tarihî sürece göre toplumların yükseliş ve düşüşlerini yönlendiren ortak ilke ve prensiplere de yer vermektedir. Ayrıca toplumlara etki eden faktörler arasında îman ve ahlâk gibi özellikleri de öne çıkararak değişmedeki ehemmiyetlerine dikkat çekmektedir.

Tarihsel sürecin işleyişinde değişmez yönlendirici ilkelerin bulunması bir anlamda insanın ve toplumun amaçlılık içerisinde hareket etmesini gerektirmektedir. Bu belirlenmiş amaçlılık, toplumların tarihî seyrini kalıcı ve sürekli değerlerle istikrarlı ve anlamlı bir hedefe doğru yönlendirmektedir.

Tarihsel ve toplumsal değişmeyi ırk, çevre, ekonomi ve kahramanlık gibi haricî faktörlerle açıklamaya çalışan geleneksel sosyolojik eğilimlere karşın, Kur'ân, insanın tarih içerisindeki rolünü tarihin işleyişinde etkin bir faktör olarak öne çıkarmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hareketlilikte her ne kadar etkili olsa da, hür iradenin belirlemediği olaylar, tarihte doğrudan birer faktör olmamaktadır.

Sünnetullah insan iradesinin tarihte belirleyiciliğini sınırlayıcı bir işleyişe sahip değildir. Bu durum Kur'ân'ın insanın özellikleriyle ilgili olarak kurduğu çerçevenin ortaya çıkardığı bir sonuç olmaktadır.

Kur'ân değişimin meydana gelmesinde şartlı önerme şeklinde ifade edilen prensipleri gündeme getirmektedir. Buna göre insanlar değişim için hür iradeleriyle sebepleri işlediklerinde, Allah onlara bu eylemlerinin karşılığını vermektedir.

Tarihte toplumların "sapma" bağlamında haddi aşma, kibir ve irtidat gibi durumları yaşayarak içinden geçtikleri imtihan sürecinde tutum ve tavırlarının belirlediği akıbetlerle karşılaştıkları görülmektedir. Kur'ân "sapma"nın insanın fıtratından, yaratılış özelliklerinden uzaklaşma neticesinde ortaya çıktığını bildirmektedir.

Kur'ân, toplumsal gerçekliğin önemini bireysel olanla birlikte dengeleyici bir üsluba sahip olup, insanlar için geçerli bazı olguları toplumsal durumlar içinde kullanmaktadır. Dolayısıyla toplumlarda bireyler gibi bir imtihan sürecinden benzer sorumluluklarla geçmektedir.

Toplumların "ecel"i olarak bildirilen akıbetler, toplumun bireylerinden çok özvarlığının sürekliliği, sosyal ve kültürel yapısının çöküşüyle ilgili görülmektedir. Toplumlar tarihte olduğu gibi şimdi ve gelecekte de kendi içlerinde ve diğer toplumlarla ilişkilerinde adaleti ya da zulmü hakim kılmalarıyla ilgili olarak belli süreçleri yaşamak durumundadırlar.

Kur'ân da değişmenin yönü, "ilâhî iradenin", insanların zaman içerisinde uğradıkları fıtratı zedeleyen ve yeryüzünü fesada boğan her yöndeki sapmayı fıtrî değerler doğrultusunda değiştirmesi şeklinde somutlaştığı sörülmektedir. Kur'ân, insanların adaleti yerleştirmeleri ve sağlıklı bir toplum kurmalarıyla hem toplumsal hem de tabiat açısından bir takım bereketli sonuçlara ulaşacaklarını teyit etmektedir. Bireysel yönüyle insanların fıtrata ve yaratılış amaçlarına göre yaşamaya yönelmeleri, toplumsal alanda da müslümanların

tarihte bütün insanlığa örnek oluşturacak adalet ve itidal amaçlarına uygun bir "vasat ümmet"i gerçekleştirmeleri istenmektedir.

Kur'ân toplumsal ilişkilerde hukukî anlamdaki değişmeler içinde, İslam toplumunun değişme karşısında hareketli ve dinamik oluşunu sağlayacak ictihat ve kıyas gibi yenilenme ilkelerini de sunmaktadır. Kur'ân İslam toplumununu ayırt edici vasıflarının belirlenmesine etki ederken, aynı zamanda bu toplumun devamlılığı için süreklilik arzeden ilkeler de getirmiştir. Bu değişmeyen ilkeler, değişim içerisinde birer istikrar unsuru olarak fonksiyon görmektedirler. Kısaca Kur'an, hayatın bütün alanlarını kapsayıcı bir dil kullandığı için, değişme konusunda gerek tarihsel örneklerde gerekse toplumsal hayatı düzenleyici ilkelerinde hep sürekliliği ve değişmezliği de dikkate almayı gerektirecek bir çerçeve çizmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kur'ân-ı Kerim

APPELBAUM, Richard, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1984

ARMAĞAN, Mustafa. *Gelenek*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992

ARON, Raymond. *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1989

ARSLAN, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1992.

_______________ "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", *İlim ve Sanat*, S.18 (Mart-Nisan 1988)

ATEŞ, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, (t.y.).

AYDIN, Mehmet. *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya 1993.

AYDIN, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.

______________ *Alt Tabakalarda İslâm'ın Anlayış Farkları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1987.

AYÛBÎ, Nezih. *Arap Dünyasında Din ve Siyâset*, çev. Yavuz Alogan, Cep Yayınları, İstanbul 1993

BA-YUNUS, İlyas -FERİD Ahmed. *İslâm Sosyolojisi*, çev. Rıdvan Kaya, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986.

BA-YUNUS, İlyas, *Niçin İslâm Sosyolojisi*, çev. Ilım Güner, Akabe Yayınları, İstanbul 1988.

BALCI, Ersin. *İlerlemenin Öteki Yüzü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992.

BAYYİĞİT, Mehmet. "Dinin Ferdî ve Sosyal Rolü Üzerine Genelleme", *SÜSBED*, S.3, Konya 1994.

el-BEHİY, Muhammed. *Kur'anî Kavramlar*, çev. Ali Turgut, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1988

______________ *Kur'ân ve Toplum*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986

BENETON, Philippe. *Toplumsal Sınıflar*, çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul *1991*.

el-BEYYUMİ, Muhammed Ahmed Muhammed. *İlmü'l-İctimai'd-Dinî*, Daru'l-Maarifeti'l-Câmiiyye, İskederiyye,(t.y.)

BİLGİSEVEN, Amiran K.*Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul1985

______________ *Sosyal İlimler Metodolojisi*, 3.b., Filiz Kitabevi, İstanbul 1993

BODUR, Hüsnü Ezber. "Modern Kapitalizmin Doğmasında Dinin Rolü", *ATAÜİFD*, S.9, Erzurum 1990, S.10, Erzurum 1991

BOTTOMORE, Tom B.- NİSBET, Robert. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Aydın Uğur, V Yayınları, Ankara 1990.

BOTTOMORE, Tom B. *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, 2.b., Beta Yayınları, İstanbul 1984.

BULAÇ, Ali. *Din ve Modernizm*, Endülüs Yayınları, İstanbul 1990

CAHEN, Claude, *İslâmiyet*, çev. Esat Nermi Erendor, Bilgi Yayınevi, Ankara 1990

CEBECİ, Lütfullah. "Kur'ân Sosyolojisi", *İslâmî Araştırmalar*, S.3, (Ocak-1987)

CEVDET, Ahmet . *Kısas-ı Enbiya*, KTBY, Ankara 1985.

CHEVALİER, Jean. "Din Fenomeni", çev. Mehmet Aydın, *Din Fenomeni*, Tekin Kitabevi, Konya 1993.

COŞKUN, Ali. "Sosyal Çözülme, Sosyal Bütünleşme ve Din", *Bilgi ve Hikmet*, S.5, (Kış/1994).

el-CÜRCANİ, Seyyid Şerif . *Kitabu't-Ta'rifat*, Beyrut 1983.

DAVİES, Merrly Wyn. *İslâmî Antropolojinin Oluşturulması*, çev. Tayfun Doğukargın, Endülüs Yayınları, İstanbul 1991.

DEMİRCİ, Kürşat. *Dinlerin Dejenerasyonu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1985.

DER LOO, Hans Von -REİGEN Willem von. "Modernizmin Paradoksları", *Bilgi ve Hikmet*, S.1, (Kış/1993).

DÖNMEZER, Sulhi. *Sosyoloji*, Beta Yayıncılık, İstanbul 1990.

DURKHEİM, Emile. *Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1986.

DURA, Cihan. *Bilgi Toplumu*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

DURSUN, Davut. *Din Bürokrasisi*, İşaret Yayınları, İstanbul 1992.

ELİBOL, Saadettin. *İnsanlığın Tarihi Üzerine*, Akçağ Yayınları, Ankara 1989.

ELİADE, Mircea. *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, çev. Mehmet Aydın, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

ER, İzzet . "Din Sosyolojisi", *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, C.IX, İstanbul 1994.

ERDOĞAN, Mehmet . *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFVY, İstanbul 1990.

__________________ "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İSAVY, İstanbul 1991.

ERKAL, Mustafa. *Sosyoloji*, 4.b., Der Yayınları, İstanbul 1991.

________________ *Sosyal Meselelerimiz ve Sosyal Değişme*, Mayaş Yayınları, Ankara 1984.

ESERPAK, Altan. *Sosyoloji*, AÜDTCFY, Ankara 1981.

FARÛKÎ, İsmail R; FARÛKÎ Luis L. *İslâm Kültür Atlası*, çev. Mustafa O. Kibaroğlu-Zerrin Kibaroğlu, İnkılab Yayınları, İstanbul 1991.

FAZLURRAHMAN. *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1987.

________________ *İslâm*, çev. Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara 1992

________________ *İslâm ve Çağdaşlık*, çev. Alpaslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Fecr Yayınevi, Ankara 1990

FICHTER, Joseph. *Sosyoloji Nedir*, çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya 1992.

FREYER, Hans. *Din Sosyolojisi*, çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY, Ankara 1964.

________________ *İctimai Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, AÜDTCFY, Ankara 1977

GARAUDY, Roger. *20. Yüzyıl Biyografisi*, çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yayınevi, Ankara 1989.

GÖKA, Erol. "Geleneğin Yaratıcı Yenilenmesi", *Türkiye Günlüğü*, S.25, (Kış/1993).

GUENON, Rene. *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayınları, İstanbul 1991.

GÜNAY, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*, EÜY, Kayseri 1993.

________________ *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum 1978.

________________ "İslam Dünyasında Bir Din Sosyolojisi Öncüsü: İbn Haldun", *ATAÜİFD*, S.6, Erzurum 1986.

GÜNGÖR, Erol. *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayıncılık, İstanbul 1992.

HALİL, İmaduddin. *İslâm'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul 1988

HASAN, Hasan İ. *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit- Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1987.

HİLAV, Selahaddin. *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 2.b., Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

HODGSON, Marshall G.S. *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet, İz Yayınları, İstanbul 1993.

el-HUSRİ, Satı. "İbn Haldun Sosyolojisi", çev. Mehmet Bayyiğit, *SÜİFD*, S.4, Konya 1991.

HÜSEYİN, Asaf; OLSON, Robert; KUREŞÖ, Cemill. *Oryantalistler ve İslâmiyatçılar*, çev. Bedirhan Muhib, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

İBN Haldun. *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, MEBY, İstanbul 1986.

el-İSFEHANİ, Râgıb. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.

İZUTSU, Toshihiko. *Kur'ân'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1991.

İZZETİ, Ebulfazl. *İslam'ın Yayılış Tarihine Giriş*, çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.

KARAMAN, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1984.

KEHRER, Günter. *Din Sosyolojisi*, çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992.

KIRAY, Mübeccel. "Toplumsal Yapı Analizleri İçin Bir Çerçeve", *Toplumbilim Yazıları*, GÜİİBFY, Ankara 1982.

KIRBAŞOĞLU, Mehmet H. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Fecr Yayınevi, Ankara 1993.

KONGAR, Emre. *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1985

KOZAK, İbrahim Erol. *İbn Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat,* Pınar Yayınları, İstanbul 1984.

KÖKTAŞ, Mehmet Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat,* İşaret Yayınları, İstanbul 1993.

KÖSEMİHAL, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.

KRECH, D.-CRUTCHFİELD, R. *Sosyal Psikoloji,* çev. Erol Güngör, İÜEFY, İstanbul 1970.

KUTUB, Seyyid. *Fî'zilâl-il Kur'ân,* çev. Heyet, Dünya Yayınları, İstanbul 1990.

LAHBABİ, M. Aziz. *Milli Kültürler ve Medeniyet,* çev. Bahaaddin Yediyıldız, Tur Yayınları, İstanbul 1980.

LEWİS, Bernard. *İslâm'ın Siyasal Dili,* çev. Fatih Taşar, Rey Yayıncılık, Kayseri. 1992.

MARDİN, Şerif. "Atatürk ve Pozitif Düşünce", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset,* İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

_______________ *Din ve İdeoloji,* 4.b., İletişim Yayınları, İstanbul 1990.

_______________ "Din Sorunu Yeni Bir Düzeye Ulaşırken", *Türkiye'de Din ve Siyaset,* İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

_______________ *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme-Bediüzzaman Said Nursi Olayı,* çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul 1993.

MENSCHİNG, Gustav. *Dinî Sosyoloji,* çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994.

MERİÇ, Cemil. *Kültürden İrfana,* İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

el-MEVDUDİ, Ebu'l-âlâ. *Tefhimu'l-Kur'ân,* çev. Heyet, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

MİLLS, Wright. *İktidar Seçkinleri,* çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara 1974.

NASR, Seyyid Hüseyin. *İslâm İdealler ve Gerçekler,* çev. Ahmet Özel, Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

_________________ "Çağımızda İslamî Çerçevede Çöküş, Sapma ve Rönesans", *İSBD,* S.2, (Kış/1993).

_________________ *Modern Dünyada Geleneksel İslâm,* çev. Savaş Ş. Barkçın- Hüsamettin Arslan, İnsan Yayınları, İstanbul 1989.

OSKAY, Ülgen. *Sosyolojik Düşünce Tarihi,* EÜEFY, İzmir 1990.

OZANKAYA, Özer. *Toplumbilim,* Cem Yayınevi, İstanbul 1991.

ÖZDALGA, Elizabeth. "Din Din midir Yoksa Başka Bir Şey midir?", *İslâmî Araştırmalar,* C.III, S.2, (Nisan/1989).

POPPER, Karl R. *Açık Toplum ve Düşmanları,* Çev. Harun Rızatepe, 2.b., Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.

_________________ "Toplumbilimlerinde Öndeyi ve Kehanet", *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı,* çev. Mete Tunçay, İstanbul 1992.

er-RÂZÎ, Fahruddin. *Mefâtih'ul-Gayb,* Dar'ul Fikr, Beyrut 1990.

SAİD, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları,* çev. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 1984.

SAİD, Edward . *Oryantalizm,* çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınevi, İstanbul 1982.

SARIBAY, Ali Yaşar. *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası*-MSP Örnek Olayı, Alan Yayıncılık, İstanbul 1985.

SERDAR, Ziyauddin. *İslâm Medeniyetinin Geleceği,* çev. Deniz Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

SEZEN, Yümni. *Sosyoloji Açısından Din,* MÜİFVY, İstanbul 1988.

_________________ *İslam Sosyolojisine Giriş,* Turan Kültür Vakfı, İstanbul 1994.

SEZER, Baykan. *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı,* İÜEFY, İstanbul 1981.

_________________ "Doğu-Batı Çatışması ve Marxisme", *Türkiye Günlüğü,* S.15, (Yaz/1991).

SIDDÎKÎ, Mazharuddin. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*,çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yayınları, İstanbul 1982.

ŞERİF, Reyhan *İslâmi Topluma Doğru,* çev. Celal Halil, Akabe Yayınları, İstanbul 1989.

ŞİMŞEK, M. Said. *Kur'an Kıssalarına Giriş,* Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993.

TEZCAN, Mahmut. *Toplumsal ve Kültürel Değişme,* 2.b., AÜEBFY, Ankara 1991.

TOLAN, Barlas. *Sosyoloji,* Adım Yayıncılık, Ankara 1993.

TOYNBEE, Arnold. *Tarih Bilinci,* Çev. Murat Belge, Bateş Yayınları, İstanbul 1978.

TUNA, Korkut. "Türk Sosyolojisinin Batı Sosyolojisi İle İlişkisi ve Sonuçları", *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji,* Bağlam Yayınları, İstanbul 1991.

TURNER, Bryan S. *Max Weber ve İslam,* çev. Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991.

________________ *Marx ve Oryantalizmin Sonu,* çev. H. Çağatay Keskinok, Kaynak yayınları, İstanbul 1984.

________________ *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam,* çev. Ahmet Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

TÜMER, Günay. "Din", *İslâm Ansiklopedisi,* TDV, C.IX, İstanbul 1994.

TÜRKDOĞAN, Orhan. *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme,* TDAVY, İstanbul 1988.

TÜRKÖNE, Mümtazer. "Modernleşme ve İslâmlaşma", *Bilgi ve Hikmet,* S.1, (Kış/1993).

ÜLGENER, Sabri F. *Zihniyet ve Din -İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı.* Der Yayınları, İstanbul 1981.

ÜNAL, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar,* Beyan Yayınları, İstanbul 1986.

VERGİN, Nur, "Değişim ve Süreklilik", *Türkiye Günlüğü,* S.25, (Kış/1993).

VOLL, J. Obert. *İslâm, Süreklilik ve Değişim,* çev. C. Aydın, C. Şişman, M. Demirhan, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1991.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi,* çev. Ünver Günay, EÜY, Kayseri 1990.

________________ *Din Sosyolojisine Giriş,* çev. Battal İnandı, AÜİFY, Ankara 1987.

WATT, Montgomery W. *İslâm Nedir,* çev. Elif Rıza, 2.b., Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993.

WEBER, Max. *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu,* çev. Zeynep Aruoba, Hil Yayınları, İstanbul 1985.

________________ *Sosyoloji Yazıları,* çev. Taha Parla, HVY, İstanbul 1986.

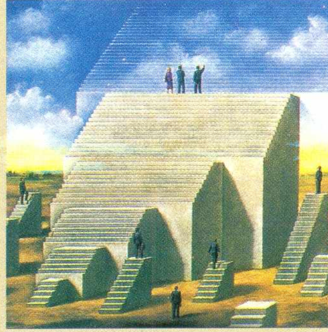
YAZIR, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Neşriyat, İstanbul 1971.

YÜCEKÖK, Ahmet. *Türkiye'de Din ve Siyaset,* 2.b., Gerçek yayınları, İstanbul 1976.

inceleme-araştırma dizisi: 89

KUR'ÂN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞİM

Celaleddin Çelik



Sosyolojik bir kavram olarak toplumsal değişim, toplumun yapısını oluşturan sosyal ilişkiler ağının ve bunları belirleyen sosyal kurumların değişmesi şeklinde tanımlanır. Bu yönüyle değişme olgusu sosyal bilimlerde, bütün insan toplumlarının en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir.

Elinizdeki çalışma, Kur'ân'da zikredilen toplumların yaşamış oldukları değişim olaylarını, din sosyolojisinin metodlarına uygun bir şekilde araştırmayı amaçlamaktadır. Kur'ân açısından toplumsal değişmenin ancak aktarılan tarihî örnekler muvahecesinde ve Vahy'in aşkın niteliği gözardı edilmeksizin ele alınabileceği ortadadır.

ISBN 975-574-140-2





insan yayınları